This is a digital copy of a book that was preserved for generations on library shelves before it was carefully scanned by Google as part of a project to make the world's books discoverable online.

It has survived long enough for the copyright to expire and the book to enter the public domain. A public domain book is one that was never subject to copyright or whose legal copyright term has expired. Whether a book is in the public domain may vary country to country. Public domain books are our gateways to the past, representing a wealth of history, culture and knowledge that's often difficult to discover.

Marks, notations and other marginalia present in the original volume will appear in this file - a reminder of this book's long journey from the publisher to a library and finally to you.

Usage guidelines

Google is proud to partner with libraries to digitize public domain materials and make them widely accessible. Public domain books belong to the public and we are merely their custodians. Nevertheless, this work is expensive, so in order to keep providing this resource, we have taken steps to prevent abuse by commercial parties, including placing technical restrictions on automated querying.

We also ask that you:

+ *Make non-commercial use of the files* We designed Google Book Search for use by individuals, and we request that you use these files for personal, non-commercial purposes.

+ *Refrain from automated querying* Do not send automated queries of any sort to Google's system: If you are conducting research on machine translation, optical character recognition or other areas where access to a large amount of text is helpful, please contact us. We encourage the use of public domain materials for these purposes and may be able to help.

+ *Maintain attribution* The Google "watermark" you see on each file is essential for informing people about this project and helping them find additional materials through Google Book Search. Please do not remove it.

+ *Keep it legal* Whatever your use, remember that you are responsible for ensuring that what you are doing is legal. Do not assume that just because we believe a book is in the public domain for users in the United States, that the work is also in the public domain for users in other countries. Whether a book is still in copyright varies from country to country, and we can't offer guidance on whether any specific use of any specific book is allowed. Please do not assume that a book's appearance in Google Book Search means it can be used in any manner anywhere in the world. Copyright infringement liability can be quite severe.

About Google Book Search

Google's mission is to organize the world's information and to make it universally accessible and useful. Google Book Search helps readers discover the world's books while helping authors and publishers reach new audiences. You can search through the full text of this book on the web at `http://books.google.com/`

Über dieses Buch

Dies ist ein digitales Exemplar eines Buches, das seit Generationen in den Regalen der Bibliotheken aufbewahrt wurde, bevor es von Google im Rahmen eines Projekts, mit dem die Bücher dieser Welt online verfügbar gemacht werden sollen, sorgfältig gescannt wurde.

Das Buch hat das Urheberrecht überdauert und kann nun öffentlich zugänglich gemacht werden. Ein öffentlich zugängliches Buch ist ein Buch, das niemals Urheberrechten unterlag oder bei dem die Schutzfrist des Urheberrechts abgelaufen ist. Ob ein Buch öffentlich zugänglich ist, kann von Land zu Land unterschiedlich sein. Öffentlich zugängliche Bücher sind unser Tor zur Vergangenheit und stellen ein geschichtliches, kulturelles und wissenschaftliches Vermögen dar, das häufig nur schwierig zu entdecken ist.

Gebrauchsspuren, Anmerkungen und andere Randbemerkungen, die im Originalband enthalten sind, finden sich auch in dieser Datei – eine Erinnerung an die lange Reise, die das Buch vom Verleger zu einer Bibliothek und weiter zu Ihnen hinter sich gebracht hat.

Nutzungsrichtlinien

Google ist stolz, mit Bibliotheken in partnerschaftlicher Zusammenarbeit öffentlich zugängliches Material zu digitalisieren und einer breiten Masse zugänglich zu machen. Öffentlich zugängliche Bücher gehören der Öffentlichkeit, und wir sind nur ihre Hüter. Nichtsdestotrotz ist diese Arbeit kostspielig. Um diese Ressource weiterhin zur Verfügung stellen zu können, haben wir Schritte unternommen, um den Missbrauch durch kommerzielle Parteien zu verhindern. Dazu gehören technische Einschränkungen für automatisierte Abfragen.

Wir bitten Sie um Einhaltung folgender Richtlinien:

+ *Nutzung der Dateien zu nichtkommerziellen Zwecken* Wir haben Google Buchsuche für Endanwender konzipiert und möchten, dass Sie diese Dateien nur für persönliche, nichtkommerzielle Zwecke verwenden.

+ *Keine automatisierten Abfragen* Senden Sie keine automatisierten Abfragen irgendwelcher Art an das Google-System. Wenn Sie Recherchen über maschinelle Übersetzung, optische Zeichenerkennung oder andere Bereiche durchführen, in denen der Zugang zu Text in großen Mengen nützlich ist, wenden Sie sich bitte an uns. Wir fördern die Nutzung des öffentlich zugänglichen Materials für diese Zwecke und können Ihnen unter Umständen helfen.

+ *Beibehaltung von Google-Markenelementen* Das "Wasserzeichen" von Google, das Sie in jeder Datei finden, ist wichtig zur Information über dieses Projekt und hilft den Anwendern weiteres Material über Google Buchsuche zu finden. Bitte entfernen Sie das Wasserzeichen nicht.

+ *Bewegen Sie sich innerhalb der Legalität* Unabhängig von Ihrem Verwendungszweck müssen Sie sich Ihrer Verantwortung bewusst sein, sicherzustellen, dass Ihre Nutzung legal ist. Gehen Sie nicht davon aus, dass ein Buch, das nach unserem Dafürhalten für Nutzer in den USA öffentlich zugänglich ist, auch für Nutzer in anderen Ländern öffentlich zugänglich ist. Ob ein Buch noch dem Urheberrecht unterliegt, ist von Land zu Land verschieden. Wir können keine Beratung leisten, ob eine bestimmte Nutzung eines bestimmten Buches gesetzlich zulässig ist. Gehen Sie nicht davon aus, dass das Erscheinen eines Buchs in Google Buchsuche bedeutet, dass es in jeder Form und überall auf der Welt verwendet werden kann. Eine Urheberrechtsverletzung kann schwerwiegende Folgen haben.

Über Google Buchsuche

Das Ziel von Google besteht darin, die weltweiten Informationen zu organisieren und allgemein nutzbar und zugänglich zu machen. Google Buchsuche hilft Lesern dabei, die Bücher dieser Welt zu entdecken, und unterstützt Autoren und Verleger dabei, neue Zielgruppen zu erreichen. Den gesamten Buchtext können Sie im Internet unter `http://books.google.com` durchsuchen.

A 3 9015 00392 017 3
University of Michigan - BUHR

Avenarius

Ueber die beiden ersten Phasen des Spinozischen Pantheismus und das Verhältniss der zweiten zur dritten Phase.

THE

PHILOSOPHICAL LIBRARY

OF

PROFESSOR GEORGE S. MORRIS,

PROFESSOR IN THE UNIVERSITY,

1870-1889.

Presented to the University of Michigan.

B
399
.A95

Ueber

die beiden ersten Phasen des Spinozischen Pantheismus und das Verhältniss der zweiten zur dritten Phase.

Nebst einem Anhang:

Ueber Reihenfolge und Abfassungszeit der älteren Schriften Spinoza's.

INAUGURAL-DISSERTATION

ZUR ERLANGUNG

DER PHILOSOPHISCHEN DOCTORWÜRDE

BEI DER

PHILOSOPHISCHEN FACULTÄT

DER

UNIVERSITÄT LEIPZIG

EINGEREICHT VON

RICHARD AVENARIUS.

Leipzig,
Eduard Avenarius.
1868.

4466 20

Meinem theueren Vater

Eduard Avenarius

in kindlicher Dankbarkeit und Liebe

gewidmet.

Vorwort.

Die folgende Abhandlung zerfällt in drei Theile, von denen besonders der erste der Rechtfertigung seiner Mittheilung bedarf, da er, angeregt durch van Vloten's Veröffentlichung*), eine Darstellung der früheren Gestaltung des Spinozischen Pantheismus versucht, nachdem dies, fast unmittelbar vor der vorliegenden Abhandlung, bereits von zwei der bedeutendsten Forscher, *Chr. Sigwart* und *Ad. Trendelenburg*, mit gewohnter Sachkenntniss und kritischem Scharfsinn geschehen ist**). Gewiss würde es der Verfasser dieser Darstellung für Unbescheidenheit halten, seine geringe Arbeit mit den Leistungen jener hochverehrten Männer hinsichtlich des Gegebenen irgendwie vergleichen zu wollen; nur möchte er auf die Art, wie sich seine Darstellung von jenen unterscheidet, zunächst jedoch auf sein Verhältniss zu den erwähnten Untersuchungen mit einigen Worten hinweisen.

*) Ad Benedicti de Spinoza opera quae supersunt omnia supplementum; Amstelodami, 1862.

**) Chr. Sigwart, Spinoza's neuentdeckter Tractat von Gott, dem Menschen und dessen Glückseligkeit; Gotha, 1866. — Ad. Trendelenburg, historische Beiträge zur Philosophie. Bd. III; Berlin, 1867. Eine vollständige Anführung der v. Vloten's Veröffentlichung betreffenden Litteratur findet sich in dem letzteren Werke p. 277 und 278.

Sehr zu beklagen ist, dass K. Fischer in der zweiten Auflage seiner „Geschichte der neuern Philosophie" (Bd. I, 2; Heidelberg, 1865) Spinoza's Tractatus de Deo et homine nicht berücksichtigt hat; nicht allein würden wir ihm viele geistreiche Bemerkungen zu verdanken, sondern auch keine nunmehr vorhandene Fehler in seiner Darstellung zu bedauern haben.

Was Trendelenburg's Darstellung betrifft, so sei als subjectiver Entschuldigungsgrund angeführt, dass der Verfasser der vorliegenden Abhandlung von dem Erscheinen jener erst erfuhr, als die seine nahezu beendet war, so dass er sich mit Trendelenburg's Arbeit überhaupt nur nach Vollendung der eigenen bekannt machen konnte; jedoch sind, wo es nöthig schien, noch nachträglich Verweise auf Trendelenburg's Schrift hinzugefügt worden. Verhält sich daher die folgende Darstellung Trendelenburg gegenüber vollkommen selbständig, so findet das umgekehrte Verhältniss in Bezug auf Sigwart statt. Der Verfasser bekennt gern, Sigwart's Schrift viel und namentlich dessen Untersuchungen „über die Quellen der Gedanken des Tractatus de Deo et homine" den eigenen Standpunkt insofern zu verdanken, als er das Resultat derselben acceptirt hat, und sich zunächst nur darin von Sigwart's Darstellung zu unterscheiden, dass er bei der eigenen von dem Standpunkte *ausgeht*, den Sigwart im Lauf der Darstellung erst zu gewinnen sucht und gewinnt: nämlich von der Ansicht, dass Spinoza in hohem Grade beim Eintreten in die Entwickelung eigener Anschauungen von Giordano Bruno abhängig gewesen sei; diese Ansicht ist denn öfters als erklärendes Princip herangezogen worden und führte mittelbar zu der weiteren Annahme, dass Spinoza nie Cartesianer gewesen sei. Ausserdem unterscheidet sich die folgende Darstellung von derjenigen Sigwart's, bezüglich Trendelenburg's, dadurch, dass sie weniger eine ausführliche Auseinandersetzung und stete Vergleichung der früheren Form des Spinozismus mit der Ethik, als überhaupt nur eine historische Darlegung des Entwickelungsprocesses des Spinozischen Pantheismus bis zum Eintritt in die letzte Phase desselben beabsichtigt; ferner u. a. dadurch, dass sie hierbei die Bestimmungen der Dialog-Fragmente und des Tractatus de Deo et homine nicht als neben einander gültig und der Darstellung durch einander fähig auffasst, vielmehr die Dialoge aus jenem Tractat gänzlich losgelöst, für

sich und als eine völlig selbständige Phase ausmachend betrachtet. Hieraus ergiebt sich ein weiterer Unterschied: die durchgeführte Scheidung der gesammten Entwickelung des Spinozischen Pantheismus in drei selbständige, für sich zu betrachtende Phasen — eine Eintheilung, auf welche sodann in der Darstellung fortwährend Rücksicht genommen ist und welche ebenfalls als erklärendes Moment bei eigenthümlichen und widersprechenden Erscheinungen im Spinozismus herangezogen ward. Ein anderer unterscheidender Gesichtspunkt ist in der durchgehenden Berücksichtigung der Identität enthalten, welche zwischen den grundlegenden Prädicats-Begriffen Spinoza's besteht; überhaupt ist versucht worden, nicht allein die Bildungsgründe der hauptsächlichsten Begriffe und Anschauungen Spinoza's, sondern auch die Motive der Entwickelung im Allgemeinen anzudeuten. Somit glaubt der Verfasser, für seine Darstellung eine, wenn auch untergeordnete, Berechtigung auch nach den Arbeiten Sigwart's und Trendelenburg's erhoffen zu dürfen.

Was den zweiten Theil der folgenden Abhandlung betrifft, so bezweckt er hauptsächlich, einen Einblick in den Process zu gewähren, in dem sich die zweite Phase zur dritten und zwar zu ganz entgegengesetzten Bestimmungen umbildete. Namentlich hat die Frage: „durch welchen Gedankengang ward die reale Causalität, wie sie in der zweiten Phase auftritt, zu jener logischen Abhängigkeit, die in der Ethik den Tadel der Kritik so vielfach erregt hat?“ die Aufmerksamkeit des Verfassers in Anspruch genommen und er gesteht offen, dass er die Erklärung dieser seltsamen Erscheinung lange vergeblich suchte und ihn nur ein wiederholtes Zusammenstellen und Vergleichen aller Symptome endlich auf den Weg leitete, auf dem sich jetzt, wie er hofft, die Erklärung ziemlich von selbst ergiebt. — Ein Nebenzweck des Verfassers bei den Untersuchungen des zweiten Theiles war der Wunsch, auch seinerseits ein Scherflein zu einer historischen Kritik Spinoza's beizutragen, die natürlich

die vielfachen Fehler dieses Philosophen nicht vertuschen oder beschönigen soll, wohl aber sie ihm nicht allein zur Last legen möchte. Brauchte es doch z. B. noch eines vollen Jahrhunderts, um jene eigenthümliche Ontologie, die in Spinoza so maassgebend auftritt, zu widerlegen — und selbst heute ist diese Widerlegung noch nicht allgemein anerkannt!

Von den Kritiken, die ich zu dem obigen Zweck consultirte, verdanke ich namentlich derjenigen Herbart's*) mannichfache Winke — einer Kritik, von der nur zu bedauern bleibt, dass sie zu einer Zeit entstand, wo gerade die eifrigsten Freunde Spinoza's diesem am meisten schadeten, indem sie durch eine extreme Verehrung desselben die Gegner zu einer um so schärferen Polemik drängten. Die jüngere Generation erfährt von der Heftigkeit dieses Streites nur durch die Geschichte; für sie greift dieser Kampf nicht mehr tiefbewegend in die Gemüthssphäre ein und so hat sie die Aufgabe, mehr und mehr eine rein objective Beurtheilung auszubilden -- was denn auch durch hervorragende Forscher bereits schon vielfach geschehen ist.

Der Anhang der Abhandlung endlich enthält einen Versuch, für Spinoza's ältere Schriften Reihenfolge und annähernde Daten der Abfassungszeit aufzufinden; der Verfasser würde sich glücklich schätzen, wenn er mit diesem Versuch die Aufmerksamkeit auf ein in biographischer und historisch-kritischer Hinsicht nicht werthloses Moment für das Verständniss der Entwickelung Spinoza's gelenkt hätte.

---

*) Schriften zur Metaphysik Werke, Bd. III, p. 158 ff.

Leipzig, den 3. Juli 1868.

R. A.

Inhalt.

Ueber die beiden ersten Phasen des Spinozischen Pantheismus.

Seite

§ 1. Einige orientirende Bemerkungen über die Genesis des Spinozischen Problems 1

§ 2. Ueber die Identität der Spinozischen drei Praedicats-Grundbegriffe und ihr Verhältniss zu den Subjects-Grundbegriffen 5

§ 3. Eintheilung des Entwickelungsprocesses des Spinozischen Pantheismus in drei Phasen 9

§ 4. *Darstellung der ersten Phase nach den Dialog-Fragmenten:* Darlegung der All-Einheit 11

§ 5. Fortsetzung: weitere metaphysische Bestimmungen der ersten Phase 15

§ 6. Motive der Weiterentwickelung: Studium Descartes'. Spinoza nie Cartesianer 17

§ 7. Einleitung in die zweite Phase: verwandtschaftliche Momente der Brunonisch-Spinozischen und Cartesischen Weltanschauung; die zweite Phase als Versuch einer Vereinigung dieser Weltanschauungen 20

§ 8. *Darstellung der zweiten Phase nach dem Tractatus de Deo et homine*: die Cartesisch-Spinozischen Gottesbeweise; Entwickelung des Spinozischen Gottesbegriffs 22

§ 9. Fortsetzung: Spinoza's Substanzbegriff; Gleichsetzung der Begriffe: Gott, Substanz, Natur 27

§ 10. Fortsetzung: Darlegung der All-Einheit; Gottes erkennbare Attribute sind Denken und Ausdehnung 31

§ 11. Fortsetzung: die Eigenschaften Gottes; die natura naturans und natura naturata 34

§ 12. Fortsetzung: die Lehre von den Attributen und Modis . . 37

Seite

§ 13. Die metaphysischen Bestimmungen des *Tractatus de intellectus emendatione* 45

§ 14. Die metaphysischen Bestimmungen des *Tractatus theologico-politicus* 49

Ueber das Verhältniss der zweiten Phase des Spinozischen Pantheismus zur dritten.

Seite

§ 15. Die allgemeinen Motive der Weiterentwickelung 53

§ 16. Vergleichender Ueberblick über die drei Phasen des Spinozischen Pantheismus 56

§ 17. Motive für die Anwendung der mathematischen Methode . 60

§ 18. Motive der Gleichsetzung der logischen und real-causalen Abhängigkeit; Genesis der grundlegenden Definitionen, Axiome und Propositionen der dritten Phase (Ethik) 62

§ 19. Motive für die Voranstellung des Substanzbegriffs 77

§ 20. Motive für die Annahme des Satzes: „Die Attribute wirken nicht aufeinander“ 82

§ 21. Ueber die Bezeichnung des Spinozismus als „Pantheismus“ 83

Anhang.

Ueber Reihenfolge und Abfassungszeit der älteren Schriften Spinoza's 85

Ueber die beiden ersten Phasen des Spinozischen Pantheismus.

§ 1.

Einige orientirende Bemerkungen über die Genesis des Spinozischen Problems.

Das allgemeine Problem der All-Einheit kann auf sehr mannichfache Weise gefasst und zu lösen versucht werden; als eine der hervorragendsten und geschichtlich wichtigsten Arten der Fassung und Lösung des allgemeinen Problems stellt sich der Spinozismus dar, dessen besonderes Problem sich auf die Einheit Gottes und der Welt bezieht. Auch dieses Problem kann wiederum verschieden gefasst und zu lösen versucht werden und diese besondere Fassung und Lösungsweise, die die Aufgabe eines Systems bilden, sind zugleich dessen Grundproblem, welches die Fassung und Lösungsweise aller einzelnen Probleme in gewissem Maasse bestimmt.

Stellung, Fassung und Lösungsweise eines solchen Grundproblems hängen von den ineinanderwirkenden Bedingungen des Wissenskreises und der Anschauungssphäre einer Zeit, der Individualität des Denkers und der zunächst generellen, dann speciellen Beschaffenheit des Problems selbst ab. Diese Bedingungen hier aufzuzeigen und als mehr oder minder nothwendige Folge derselben den Spinozismus abzuleiten, würde die der vorliegenden Abhandlung gezogenen Grenzen weit überschreiten; doch sei mir an einzelne orientirende Hauptpunkte zu erinnern gestattet.

Spinoza's Zeitalter ist vorbereitet durch ein äusserst fruchtbares Aufblühen der Wissenschaften, sowohl der „Humaniora" als namentlich der Naturwissenschaft und Mathematik. Das naturwissenschaftliche vereinigte sich bald mit dem theologischen Interesse, und es verschmilzt, unter dem Einflusse platonischer und neuplatonischer Doctrinen, Naturphilosophie mit Theosophie; das Denken nimmt in Folge dieser Verschmelzung eine mehr und mehr pantheistische Richtung: einer ihrer hervorragendsten Vertreter ist Giordano Bruno. Ein Zeitgenosse des Letzteren und wie er von der emporblühenden Naturwissenschaft beeinflusst, aber als Ausdruck der Reaction gegen die theosophische Richtung, tritt der Gründer des Empirismus Baco von Verulam auf, der auf Scheidung der religiösen und wissenschaftlichen Interessen dringt und in Hinsicht auf diese die empirisch-inductive Methode empfiehlt. Als Vermittelung beider Richtungen, weil im Glauben an die Verträglichkeit derselben, kann Descartes aufgefasst werden, der von der empirischen Thatsache der Existenz seiner selbst vermittelst des von der Scholastik herstammenden und seiner Zeit eigenen Ontologismus zur Thatsache der Existenz Gottes zu gelangen sucht — äusserlich und ausdrücklich dualistisch, innerlich und factisch mit dem Keim des Pantheismus, zu dem auch die Consequenzen mehr und mehr führten.

In die so gestaltete philosophische Zeit, die, soweit sie überhaupt wissenschaftlich-philosophische und religiöse Interessen vereinen wollte, dem Pantheismus entgegentrieb, trat der kabbalistisch-theosophisch angeregte Spinoza ein: er empfand die Verwandtschaft der kabbalistischen und neuplatonischen Anschauung und übernahm so die pantheistische Richtung, die er zum vollendenden Abschluss bringen sollte.

Jedoch seine Zeit richtete Spinoza's Denken nicht allein auf das pantheistische Problem, das sich für den klar angelegten Kopf allmählich aus der überlieferten mystischen Vorstellung einer Vereinigung mit Gott durch

die Liebe Gottes herausbilden musste; sie überlieferte ihm auch die besondere Fassung dieses Problems. Zunächst, die Zeit war (wenigstens ihrem Bewusstsein nach) realistisch; die Natur lag vor, ihrem Studium widmete man sich mit begeistertem Eifer, an sie knüpfte das philosophische Denken an, um allmählich ihre bewunderten Eigenschaften in's Unendliche zu steigern. Die so herausgebildete Idee des Weltalls, von Copernicus in die Wissenschaft gewissermaassen eingeführt, riss in ihrer imposanten Grossartigkeit die Geister hin, so dass man in Betrachtung der Unendlichkeit der Welt, die von keinen Grenzen eingeschlossen sein konnte, immer mehr und mehr auch die Grenzen verwischte, die man sonst zwischen der Natur und der Gottheit gezogen hatte.

Dieser Gedanke der unbeschränkten, Alles umfassenden, unendlichen Natur (und die zugleich mit diesem Begriff verbundene Eintheilung in Substanzen und Modi oder Affectionen) war eine weitere Ueberlieferung, die Spinoza erhielt, und die für ihn von grosser Bedeutung wurde.

Hatte man, indem man mit mehr oder weniger Bewusstsein die Idee (den Begriff) der Welt bildete, die Existenz der Welt als unmittelbar gegeben betrachten können, so verhielt es sich anders mit der Idee (dem Begriffe) Gottes. Nicht etwa, als ob die *Existenz* Gottes in Frage gestellt werden dürfe — die Annahme derselben lag im Zeitbewusstsein — aber die Beweisbarkeit der Existenz Gottes wurde in Frage und Untersuchung gezogen. Wie es einer Uebergangszeit eigen, verräth die naturphilosophisch-theosophische Richtung hier ein Schwanken, und so hebt Bruno die Grenze zwischen Welt und Gott bald pantheistisch auf, bald setzt er sie als Grenze der Erkennbarkeit, so dass es zur Erkenntniss der jenseits jener Grenze liegenden Gottheit des Glaubens und der übernatürlichen Erleuchtung bedarf. So lange Spinoza unter dem

Einfluss dieser Richtung stand, vibrirt diese Schwankung in ihm fort. — Eine sichrere Stellung der Idee Gottes gegenüber nahm Descartes ein, dessen Drang nach Gewissheit ihn nach wirklichen Beweisen suchen und scheinbar auch mehrere finden liess, von denen dann der mathematisch geschulte Denker bald den *ontologischen Beweis* an die Spitze stellte.

So theilte Spinoza mit seinen Vorgängern nicht nur die allgemeine Erbschaft der Idee Gottes, sondern er übernahm bald auch den Descartischen Begriff Gottes und als eng damit verbundenes Correlat den Ontologismus; nicht als ob der Ontologismus Spinoza's nur aus dem Descartes' herrühre, vielmehr war die ontologistische Denkweise, namentlich die Vorstellung, dass das *Sein* eines Dinges eine Eigenschaft, Bestimmung desselben unter andern und dass die Essenzen der Dinge von ewig her seien, der ganzen Zeit gemein. Hiermit fand Spinoza nicht nur das andere Glied seines Problems vor: die Existenz und den Begriff Gottes, sondern auch den Hinweis auf die Lösungsweise: nämlich den Ontologismus.[1]) Soweit ist Spinoza Kind seiner Zeit; ihre Probleme concentrirten sich in seinem starken und umfassenden Geiste zu dem einen grossen Problem, welches wir als das Grundproblem des Spinozismus erkennen: Vereinigung der Idee des Weltalls (des Begriffs der Natur) und der Idee Gottes (des Begriffs Gottes) vermittelst des Ontologismus.[2])

---

[1]) Ich verstehe hier und an andern Stellen unter „Ontologismus" die specielle Lehre von dem Sein als einer besonderen Eigenschaft, die eventuell zu den ewig seienden Essenzen hinzuzutreten vermag, und von den verschiedenen Graden der Realität.

[2]) In der vorliegenden Betrachtung habe ich die Einflüsse der dritten Richtung des Zeitalters übergangen, weil sie sich vorwiegend auf Spinoza's Lehre vom Staat, dem Recht und der Gesellschaft, nicht auf die Metaphysik beziehen.

§ 2.

Ueber die Identität der Spinozischen drei Prädicats-Grundbegriffe und ihr Verhältniss zu den Subjects-Grundbegriffen.

Den historischen Bemerkungen über die Ueberlieferung der Spinozischen Grundbegriffe mögen einige erläuternde Bemerkungen über Art und Verwandtschaft dieser Begriffe folgen.

Mit dem Subjects-Grundbegriff der Natur war der Prädicats-Grundbegriff der Unendlichkeit, mit dem Subjects-Grundbegriff Gottes der Prädicats-Grundbegriff der Vollkommenheit, mit beiden Begriffen der der Realität verbunden. Es konnte nicht ausbleiben, dass man, als man den Begriff der Unendlichkeit, d. h. einen Begriff, den man bisher für Gott „reservirt" hatte,[3]) der Natur beilegte, auch andere Prädicate des höchsten, aber nicht mehr ausschliesslich unendlichen Wesens, zunächst seine Vollkommenheit und so zu sagen Totalrealität, der unendlichen Natur zuschrieb und schliesslich fand, dass Gott und Natur dieselben Prädicate hätten, mithin identisch seien. Freilich vollzog sich ein so gewaltiger Process nur langsam; denn wenn er sich auch unaufhaltsam seinem Resultate zudrängte, so standen doch der klaren Erkenntniss und Anerkennung dieses Resultats mannichfache subjective und äussere, bewusste und unbewusste Gründe entgegen.

Allein es war nicht nur die ursprüngliche Verwechselung des Indefinitum mit dem Infinitum, woraus sich jenes pantheistische Ergebniss entwickelte; dazu wirkten noch andere Sätze mit, die man aus der Scholastik übernahm und deren Bedeutung in ihrer neuen Verbindung gewiss nur allmählich zum Bewusstsein kam. Solche Lehren sind: Das Sein ist eine Eigenschaft unter anderen; das Sein ist eine Vollkommenheit; je vollkommener ein Ding ist, je mehr Realität hat es, und umgekehrt; Nichtsein ist eine Unvollkommenheit;

---

[3]) So sagt noch Descartes, Princ. philos. I, 27: Ut nomen infiniti soli Deo reservemus.

das Nichts hat keine Prädicate; aus Nichts wird Nichts; was keine Ursache ausser sich hat, ist Ursache seiner selbst; die Essenzen der Dinge sind von ewig her u. a.

Betrachten wir mit Hinweglassung der Subjectsbegriffe nur die drei hierher gehörigen Prädicatsbegriffe des Unendlichen, des Allervollkommensten und Allerrealsten für sich und prüfen wir, wie weit sie in der That gleich gesetzt werden konnten.

Das *Unendliche* hat keine Schranken, daher umfasst es Alles; Alles ist in ihm, nichts ist ausser ihm; was nicht in ihm ist, ist nichts; seine Negation ist das Nichts;[4]) demnach ist das Unendliche blos Eines, denn sonst gäbe es ein Anderes ausser dem Unendlichen, was es beschränken müsste; da es kein anderes Unendliche giebt, kann es nicht hervorgebracht sein; überhaupt kann seine Ursache nicht ausser ihm liegen, weil es nichts ausser ihm geben kann: es ist somit Ursache seiner selbst; als nie hervorgebracht ist es von Ewigkeit her; als Alles enthaltend ist es Inbegriff der Macht; es kann nichts leiden, denn nichts kann von Aussen her auf dasselbe wirken;[5]) dem Unendlichen kann nichts zugefügt, noch genommen werden; es kann daher nicht vermehrt, aber auch nicht vermindert werden, und ist also unveränderlich, unvergänglich, ewig; da ausser ihm nur das prädicatlose Nichts ist, enthält das Unendliche jede Vollkommenheit und ist somit höchst vollkommen oder das Allervollkommenste und, als alle Realität umfassend, Totalität der Realität oder das Allerrealste.

Das *höchst Vollkommene* oder *Allervollkommenste* umfasst alle Vollkommenheiten; folglich existirt es, denn Sein ist eine Vollkommenheit; es existirt von ewig her, denn Nichtsein ist eine Unvollkommenheit; es ist daher nicht

---

[4]) Brunonisch-Spinozische Bestimmungen; vergl. § 4.

[5]) So schon Bruno (opp. it. ed. Wagner, I. 280): Non è alterabile in altra disposizione, per che non ha esterno, da cui patisca, e per cui venga in qualche affezione.

Wirkung einer frühern oder äussern Ursache, sondern Ursache seiner selbst; auch müsste die Ursache gleiche Vollkommenheit haben, die es selbst hat, und dann existirten zwei höchste Vollkommenheiten, was nicht möglich, da jeder die Vollkommenheiten fehlten, die die andere hat; aus demselben Grunde ist das Allervollkommenste nur Eines, ja, diese Einheit macht es erst zum Allervollkommensten; es kann nicht nichtsein, denn Nichtseinkönnen ist Unvollkommenheit, es ist daher ewig; da es ewig höchst vollkommen ist, kann sich seine Vollkommenheit nicht vermindern, sie kann sich aber auch nicht vermehren, denn es ist bereits von ewig her höchst vollkommen; es ist daher unveränderlich; es kann nicht leiden, denn Leiden ist eine Unvollkommenheit; es hat dagegen alle Macht, denn Macht ist Vollkommenheit; es ist ohne Negation, denn eine solche würde seine höchste Vollkommenheit aufheben, die doch ewig ist; es ist ohne Beschränkung, denn Beschränkung ist Negation, und weil ohne Schranke und Negation, ist es unendlich; da es alle Vollkommenheiten umfasst und Realität Vollkommenheit ist, umfasst es alle Realitäten und ist somit Inbegriff des Seienden, Totalität der Realität, mithin höchste Realität.

Das *Allerrealste* umfasst alle Realitäten, denn sonst fehlte ihm ein Reales und es wäre nicht das Allerrealste; da es nicht aus Nichts ist, ist seine Ursache ewig; da es keine Realität ausser ihm giebt, hat es keine äussere Ursache, ist mithin Ursache seiner selbst; auch müsste seine Ursache die gleiche Realität als es selbst haben, und dann wäre keines das Allerrealste; da es demnach keine Realität giebt, die nicht sein wäre, ist es Eines, nur vermöge dieser Einheit ist es das Allerrealste; könnte die Realität desselben vermehrt werden, so wäre es vorher nicht das Allerrealste gewesen — und woher sollte sie auch vermehrt werden, da aus Nichts Nichts kommt? Sie kann aber auch nicht vermindert werden, denn wohin sollte sie eine ihrer

Realitäten entlassen? Daher ist das Allerrealste unveränderlich und ewig. Da es ausser ihm nichts Reales giebt, kann es nicht leiden; als Inbegriff aller Realitäten umfasst es alle realen Vollkommenheiten und ist daher das Allervollkommenste oder höchst vollkommen, und da es als Totalität der Realität nicht beschränkt werden kann, denn es giebt ausser ihm nichts Reales, was es beschränken könnte, so ist es unendlich.

So sind denn schliesslich die so gefassten Begriffe völlig gleich, denn sie drücken eben nur von verschiedenen Gesichtspunkten den Begriff der Gesammtheit des Seienden oder des Seienden schlechthin aus.

Wie diese Gleichsetzung nur durch den Ontologismus möglich war, so entnimmt aus ihr der Ontologismus wieder seine wichtigsten Schlüsse, und zwar sowohl durch einfache Umkehr einzelner Bestimmungen, als durch Herausbildung mehrwerthiger Mittelbegriffe. So entstehen einerseits Sätze wie: was Ursache seiner selbst ist, ist unendlich — höchst vollkommen — totalreal; alle (wahre) Einheit ist unendlich u. s. w. Was andererseits die zu bildenden Mittelbegriffe anbelangt, so handelt es sich nur darum, einem angenommenen Begriffe eines der vielen Prädicate zu sichern, die einem der Subjects-Grundbegriffe zukommen, um diesen Begriff sodann zunächst dem betreffenden, sodann allen Subjects-Grundbegriffen gleichzusetzen, denn in dem angegebenen Gewebe von Bestimmungen ist jede einzelne so mit dem Ganzen verflochten, dass sie nur als abgekürzter Ausdruck dafür erscheinen könnte. So ist mit dem Begriffe der unendlichen Natur, als Inbegriff der Substanzen, die Unendlichkeit, Ewigkeit, Ursachlosigkeit, Einheit der Substanz gesetzt; mit der unendlichen Substanz deren Einheit, Ursachlosigkeit, Ewigkeit; oder mit der ursachlosen Substanz ist deren Ewigkeit, Unendlichkeit, Einheit gesetzt, wodurch der Begriff der so prädicirten Substanz identisch dem Begriffe der Natur wird. Ueberhaupt ist mit dem Ursachlosen

das Ewige, Unendliche, Eine, mit dem Unendlichen das Ursachlose, Ewige, Eine, gesetzt u. s. w.

Wenden wir nun das Gesagte auf Spinoza's Problem an, so übersehen wir sogleich die Bedeutung, die es für Spinoza hat, wenn er entweder von dem Begriffe der Natur oder Gottes oder der Substanz ausgeht; denn je nachdem er mit einem dieser Subjects-Grundbegriffe oder einem ihnen gleichen Mittelbegriff eines der Prädicate, die diesen Begriffen zu Gebote stehen, verbindet, schliesst er auf andere Prädicate und durch deren Identität auf die Identität der Subjects-Grundbegriffe. Spinoza selbst ist sich der Einfachheit seines Verfahrens durchaus nicht bewusst; so erscheint denn sein Beweisgang in den beiden ersten Lösungen seines Problems complicirter und zuweilen verworren, lässt sich aber durch die gegebene Darstellung meist leicht auf die einfachen Verhältnisse reduciren.

---

§ 3.

Eintheilung des Entwickelungsprocesses des Spinozischen Pantheismus in drei Phasen.

Aus dem im vorigen Paragraphen Gegebenen erhellt, wie viele und verschiedene Begriffe jedes Problem, das im Allgemeinen auf die Vereinigung so weiter und dehnbarer Begriffe, wie die dort entwickelten, abzielt, als Ausgangspunkt zu seiner Lösung wählen kann — je nachdem der eine oder der andere der vielen involvirten und involvirenden Begriffe für gegeben gehalten wird. So kann denn auch, wenn schon durch seine Besonderheit beschränkt, das Problem des Pantheismus, die Einheit Gottes und der Welt, von verschiedenen Ausgangspunkten aus zu lösen versucht werden, je nachdem der eine oder der andere Begriff, oder ein beiden verwandter Mittelbegriff als gegeben betrachtet wird. Welcher Ausgangspunkt aber sodann factisch gewählt wurde, das konnte unmöglich für den Charakter des damit

begründeten Pantheismus gleichgültig bleiben, zumal mit der Wahl desselben auch die des Zielpunktes mitbestimmt war; vielleicht hat sogar die Verschiedenheit der betreffenden Form des Pantheismus die Wahl des Ausgangspunktes mehr bestimmt, als umgekehrt der Ausgangspunkt den Charakter des Pantheismus. In beiden Fällen dürfen wir jedoch — sollten sich in der Entwickelung eines pantheistischen Systems je nach der Stufe der Entwickelung verschiedene Ausgangspunkte vorfinden — im jeweiligen Ausgangspunkt ein leicht erkenntliches Merkmal eines mehr oder weniger verschiedenen Charakters des betreffenden Systems erwarten.

Welchen der verschiedenen möglichen Ausgangspunkte wählte nun Spinoza? Zeigt die gesammte Entwickelung seines Pantheismus nur verschiedene Weiterbildungsversuche von dem einmal gewählten ersten Ausgangspunkt, oder erfuhr die Gestaltung seines Systems maassgebende Veränderungen? Für Spinoza waren, wie wir sahen, beide Glieder seines Problems gegeben, und er konnte sowohl von der Welt als von Gott ausgehen, oder auch er fand einen Mittelbegriff, der sich sowohl mit dem Begriff der Welt als mit dem Gottes in Verbindung setzen liess, und machte diesen zum Ausgangspunkt. So lange man den Spinozischen Pantheismus nur aus der Ethik, resp. den Briefen kannte, schien Spinoza allein den letzten Weg betreten zu haben; die Auffindung des Tractatus brevis de Deo et homine lässt indessen erkennen, dass uns in der Ethik nur die letzte Phase eines langen Entwickelungsprocesses vorliegt und dass sich im Verlauf desselben Spinoza's pantheistischer Grundgedanke in völlig verschiedenen charakteristischen Formen ausgedrückt hat — Formen, die, wie sich zeigen wird, im engsten Zusammenhange mit dem jeweiligen Charakter des gewählten Ausgangspunktes erscheinen. Scheiden wir nämlich aus dem Tractatus de Deo et homine die Dialog-Fragmente als ihrem Wesen nach verschiedene, selbständige, einer früheren Entwickelungsstufe entnommene Einschiebsel aus und überblicken

wir den ganzen Entwickelungsprocess des Spinozischen Pantheismus, wie er sich in sämmtlichen Fragmenten, den beiden systematischen Hauptschriften und den Briefen darstellt, so erhalten wir die merkwürdige Thatsache, dass Spinoza nicht allein drei verschiedene Darstellungen seiner philosophischen Weltanschauung gegeben, sondern überhaupt drei wesentlich verschiedene Lösungen seines Grundproblems versucht hat, indem er, den erwähnten Verhältnissen gemäss, drei verschiedene Ausgangspunkte wählte, und zwar zuerst den Begriff der Natur, sodann den Begriff Gottes und zuletzt den der Substanz. Da nun der vorwiegende Charakter der jedesmaligen Phase des Spinozischen Pantheismus eng verbunden mit und leicht erkenntlich an dem jedesmaligen Ausgangspunkt erscheint, so können wir, indem wir die Art der besondern Lösung mit dem gemeinschaftlichen Problem in Verbindung setzen, die Phasen bezeichnen als

I. Phase: Naturalistische All-Einheit,
II. Phase: Theistische All-Einheit,
III. Phase: Substanzialistische All-Einheit,

wobei die Ausdrücke: naturalistisch u. s. w. immer nur relativ zu verstehen sind, denn jede Phase ist zugleich theistisch u. s. w.

Unsere Aufgabe wird es nun sein, nachdem wir im Vorhergehenden die nothwendigsten Andeutungen über das Auftreten des Problems selbst zu geben versuchten, den Spinozischen Pantheismus durch die beiden ersten Phasen seiner Entwickelung zu begleiten.

---

§ 4.

Darstellung der ersten Phase nach den Dialog-Fragmenten: Darlegung der All-Einheit.

Für die *erste Phase des Spinozischen Pantheismus* zeugen uns leider nur zwei Fragmente von Dialogen, deren Inhalt

unser Philosoph, selbst bereits in der zweiten Phase seiner Entwickelung stehend, noch beibehalten zu können glaubte und sie als erläuternde Episode, den Gang der Darlegung unterbrechend und deren Resultate zum Theil sogar anticipirend, in den Tractatus de Deo et homine einschob.[6]) Der erste dieser Dialoge findet zwischen dem Verstand, der Liebe, der Vernunft und der Begehrlichkeit statt; die Personen des zweiten Dialoges sind Erasmus und Theophilus.

Sehen wir nun, wie sich der Pantheismus Spinoza's in seiner ersten Phase darstellt!

Das Wesen (ens), von dessen Vollkommenheit als Object die des Verstandes und mittelbar die der Liebe abhängt, ist die *Natur;* sie ist höchst vollkommen und in ihrem Ganzen unendlich. Dies begründet die Vernunft (p. 36): Ego quidem verum esse non dubito, nam si naturam terminare volumus, nihilo eam terminare debemus (quod absurdum est), et hoc cum sequentibus attributis, nempe quod sit unum, aeternum, per se infinitum. Quam absurditatem evitamus, ponentes eam esse unitatem aeternam, infinitam, omnipotentem, etc. naturam nempe infinitam et omnia in ea comprehensa; cujus negationem nihil vocamus. Wir sehen, ähnlich wie bei Giordano Bruno ist der Begriff der Natur zur Idee des Weltalls geworden; diese Idee erweist sich freilich, nach der in § 2. angegebenen Gedankenverbindung, für Spinoza sehr fruchtbar — nach ihr ist die Natur eine ewige Einheit, sie ist unendlich, Inbegriff der Macht; Alles, was *nicht* Natur ist, ist überhaupt Nichts, folglich gehört Alles, was ist, zur Einen Natur. Hiermit ist die All-Einheit fertig, freilich nur eine naturalistische, keine pantheistische — wie wird sie zur letzteren? Das ergiebt sich erst aus einer nähern Betrachtung der Einheit.

Im Gegensatz nämlich zur Begehrlichkeit, die nicht die Einheit, sondern die Verschiedenheit in der Natur sieht, —

---

6) Ad Benedicti de Spinoza opera quae supersunt omnia Supplementum. Amstelodami 1862. pag. 36—50.

denn sie sieht, dass die denkende Substanz mit der ausgedehnten keine Gemeinschaft hat und die eine die andere beschränke — behauptet die Vernunft die Einheit der Substanz, von der sie sagt (pag. 38): clare nonnisi unam existere vides, quae per se ipsa existit omniumque aliorum attributorum conservatrix (holländisch: onderhouder) est. Si vero corporale et intellectuale (holländisch: verstandige) substantias nominare vis, quod ad modos qui inde dependent, illa etiam modos voces oportet, quod ad substantiam a qua pendent; non enim tamquam per se existentia a te concipiuntur, at eodem modo quo velle, sentire, intelligere, amare etc. diversi illius modi sunt substantiae quam tu cogitantem nominas, ad quam tu omnia ista refers unumque ex iis efficis; ita et ego ipsis tuis argumentis concludo infinitam extensionem et cogitationem cum aliis attributis infinitis; vel, secundum tuam rationem dicendi, substantiis, nihil aliud esse quam modos entis illius unici, aeterni, infiniti et a se existentis, in quo omnia unum et unicum sunt, et extra quam unitatem nulla res fingi potest.

Ich habe die ganze Stelle wiedergegeben, weil sie allein begreiflich macht, wie Spinoza mit dem Begriff der Natur plötzlich den Gottes in Verbindung setzen kann. Zunächst finden wir hier den Ontologismus bereits involvirt; die Substanz existirt durch sich selbst und wird als durch sich selbst existirend begriffen: dasselbe gilt aber nicht von den Attributen, der Ausdehnung und dem Denken; im Gegentheil, diese stehen in demselben Abhängigkeitsverhältnisse zur Substanz, in dem die Modi zu ihnen stehen. Diese Abhängigkeit ist indess keine blos logische, sondern eine reale, denn es heisst im Gegensatze zur Substanz, die durch sich selbst besteht und „van alle andere eigenschappen een onderhouder is“, von den Attributen ausdrücklich, dass sie nicht als durch sich selbst existirend begriffen werden. Hiermit ist denn mit dem Begriffe der Substanz der des durch sich Existirens und der Causalität in Verbindung gebracht,

welcher letztere Begriff, wie Spinoza durch die Vernunft darthun lässt, bei der angenommenen All-Einheit freilich nicht anwendbar wäre, wenn es nur eine causa transiens gäbe: Gott aber ist die causa immanens.[7])

Ist somit auch die Thatsache der Verbindung der Begriffe der Natur und Gottes festgestellt, so ist doch nicht zu leugnen, dass der Begriff Gottes nur unvermittelt und äusserlich herangebracht erscheint. Doch dürfen wir nicht vergessen, dass wir hier nur Fragmente und in diesen keine systematische Darstellung vor uns haben. Ich vermuthe, dass sich Spinoza die Verbindung der betreffenden Begriffe genauer so dachte:

Die *Natur* ist allmächtig, unendlich, Eine; die Einheit der Natur geht hervor aus der Einheit der *Substanz*, deren Attribute in Gemeinschaft mit einander stehen, ohne sich zu beschränken. Die Eine Substanz, als Hervorbringerin der Attribute und mittelbar der Modi, kann selbst nicht hervorgebracht, sie muss durch sich selbst sein; *Gott* allein aber ist, seinem allgemein angenommenen Begriffe nach, nicht hervorgebracht, sondern durch sich selbst;[8]) er ist die Ursache aller Dinge und in Bezug auf das, was er unmittelbar durch seine Existenz hervorbringt, causa prior.[9])

Hieraus folgt denn für Spinoza, dass das, was aller

---

[7]) Supplem. pag. 40 f.: Dicis igitur causam, quippe quae sit causatrix effectuum, extra eos esse debere; et hoc ideo dicis, quia transeuntem tantum causam non vero immanentem cognoscis, quae postrema nihil omnino extra se producit; ex. c. intellectus qui est causa suarum idearum; quare et a me, quousque ejus ideae inde pendeant, causa, et iterum quoad existentiam idearum, totum appellatur. Sic et Deus qui cum effectibus vel creaturis suis non alia quam causa immanens est, et etiam totum quod ad secundam observationem.

[8]) In einer den Anschauungen Bruno's noch sehr nahe stehenden Stelle des Tractatus heisst es z. B. unmittelbar hintereinander (pag. 18): talis substantia, quae de se ipsa existeret. Dico igitur illam per causam suam determinatam esse, quae causa necessario est Deus.

[9]) Dialog. II. pag. 42.

Dinge Ursache ist, gleich dem ist, was keine Ursache hat, und dass daher Gott die Eine Substanz ist.

Dies scheint die Beweisführung zu sein, wie sie Spinoza beabsichtigte; wir sehen, es werden einzelne Prädicate eines Subjects-Grundbegriffes (hier der „Natur“ oder „Substanz“) angenommen und von diesen auf solche geschlossen, die nach der gewöhnlichen Annahme zugleich einem andern Subjects-Grundbegriff (hier „Gott“) zukommen und sodann die Subjects-Grundbegriffe gleichgesetzt. Dieser Beweisführung liegt der Gedankengang, bewusst oder unbewusst, zu Grunde, dessen relative Berechtigung in § 2. behandelt wurde und der klarer im Tractatus de Deo et homine durchbricht: die Prädicatsbestimmungen sind identisch, also sind es auch ihre Subjects-Begriffe.

---

§ 5.

Fortsetzung: weitere metaphysische Bestimmungen der ersten Phase.

Aus dem zweiten Dialog sind noch folgende Sätze anzumerken: Alle Attribute, welche von einer andern Ursache nicht abhängen und zu deren Beschreibung kein Gattungsbegriff (genus, geslacht) nöthig ist, gehören zum Wesen Gottes (pag. 46; hierin liegt ein Fortschritt gegen den ersten Dialog, siehe oben pag. 13); die geschaffenen Dinge können kein Attribut setzen, daher wird durch sie Gottes Wesen nicht vermehrt, so dass die causa immanens Gottes Wesen nicht vermehrt, wie überhaupt das Wesen einer Sache nicht durch die Verbindung mit einer andern Sache, mit der es ein Ganzes bildet, vermehrt wird (p. 44); auch ist das Ganze nur ein ens rationis, ebenso der Intellect (p. 44—46). Interessant ist es, dass Spinoza schon hier (pag. 46—50) die Schwierigkeit fühlt, endliche Dinge anzunehmen, da die Wirkungen der immanenten Ursache so lange nicht vergehen können, als die Ursache dauert. Diesem logischen Argument wird die empirische Thatsache entgegengehalten: es gehen aber

so viele Dinge unter. Spinoza ist von der Naturbetrachtung ausgegangen und so nimmt er es in dieser naturalistischen Phase ebenfalls als eine empirische Thatsache an, *dass es endliche Dinge giebt;* daher, weit entfernt, dass ihn jener Einwand, den er als empirisch in dieser Phase gelten lassen muss, auf den Zweifel führte: Wie sind denn überhaupt endliche Dinge *möglich?* — ergiebt sich ihm nur die Frage: wie können die Dinge *untergehen*? Hierüber belehrt uns eine Unterscheidung (pag. 48): inter res necessarias, quae exiguntur ut res aliqua sit, quaedam sunt ad rem producendam et aliae ut res producta esse possit, also die Bedingungen der Hervorbringung und die des Existirenkönnens. So kann Licht in einer Stube sein, wenn ich das Fenster öffne, aber ich erzeuge es dadurch nicht.[10]) Damit ist freilich nicht erklärt, wie eine dieser Bedingungen bei der unendlichen Wirksamkeit ihrer gemeinschaftlichen Ursache, Gott, zu wirken aufhören könne, und Spinoza selbst muss das Scheitern dieses Erklärungsversuches eingesehen haben, denn er hat ihn später in der Ethik aufgegeben, ohne indess auch die Annahme der endlichen Dinge fallen zu lassen. Ferner heisst es noch von Gott, er sei in Bezug auf die unmittelbar durch seine Attribute hervorgebrachten Wirkungen proprie causa immanens zu nennen, in Bezug auf seine mittelbaren Wirkungen aber nur insofern auch deren Ursachen von ihm abhängen (pag. 46); der menschliche Intellect ist daher unsterblich, weil von Gott in sich selbst erzeugt (pag. 48); Gott kann nur aus sich und nicht aus irgend einer andern Sache erkannt werden; wenn wir von Gott nicht eine so distincte Vorstellung haben, die uns so mit ihm vereinigt, dass sie uns nicht etwas Anderes ausser Gott zu lieben gestattet, können wir nicht sagen, dass wir wahrhaft mit Gott vereint seien und so unmittelbar von ihm abhängen (pag. 50).

---

[10]) Vergl. Sigwart, a. a. O. pag. 49.

Hiermit ist nun der Uebergang zur Ethik und deren Ziel, der Vereinigung mit Gott, gegeben. Wie sich Spinoza die Erreichung dieser Vereinigung dachte, geht aus der Frage der Liebe an den Verstand (Dialog. I, pag. 36) hervor: Video, frater, quod essentia et perfectio mea omnino pendeat a tua perfectione, et quia perfectio objecti quod concepisti tua est perfectio, e qua tua mea provenit.

---

§ 6.

Motive der Weiterentwickelung: Studium Descartes'. Spinoza nie Cartesianer.

So wenig klar und bestimmt auch die Lösung des Spinozischen Grundproblems in ihrer ersten Phase erscheint, so ist es doch auffällig, dass die weitere Entwickelung nicht auf eine klarere und präcisere Ausarbeitung und Darstellung der einmal gewonnenen Lösung geht, sondern diese vielmehr verwirft und, zwar unter Benutzung des alten, aber mit reicher Herbeibringung von neuem Material, eine ganz neue Lösung versucht. Um nun das *Motiv* festzustellen, sei mir erlaubt, noch einmal an die Quellen des Spinozismus kurz zu erinnern.

Es ist das Verdienst Chr. Sigwart's in seiner Untersuchung über „die Quellen der Gedanken des Tractates“ [11]) Giordano Bruno zu einer erneuerten Vergleichung herangezogen zu haben und, wie mir scheint, mit grossem Erfolg. Allein, da es nicht innerhalb meiner Aufgabe liegt, die Abhängigkeit Spinoza's von Bruno in ihren Einzelheiten darzuthun — wobei ich nicht viel mehr thun könnte, als Sigwart zu wiederholen — begnüge ich mich hinzuzufügen, dass die Abhängigkeit Spinoza's in den Dialogen von Gior-

[11]) A. a. O. pag. 96—134, vorzüglich pag. 107 ff.

dano Bruno so gross ist, dass sich fast zu sämmtlichen, in den Dialogen von Spinoza vertretenen Gedanken Parallelstellen aus Bruno finden, so dass man fragen möchte, ob Spinoza überhaupt hier Eigenes und Eigenthümliches giebt, oder ob sein philosophischer Fortschritt gegen Bruno nur darin besteht, dass er dessen Schwanken zwischen Immanenz und Transscendenz, Dualismus und Pantheismus u. s. w. überwunden und den Pantheismus nur entschiedener herausgehoben und vollzogen habe [12]).

Ein ganz anderes Merkmal zeigt in dieser Beziehung der Tractatus de Deo et homine; hier tritt nämlich eine ähnliche Abhängigkeit von Descartes zum Vorschein, wie in den Dialogen von Bruno, wenn auch nicht ganz so ausschliesslich, da wir nicht erwarten können, in der nächsten Phase schon alle Spuren Bruno's verwischt zu finden. Aus diesem Umstande, dass Spinoza in den Dialogen durchaus nicht, im Tractatus de Deo et homine aber in hohem Grade von Descartes abhängig erscheint, dürfen wir schliessen, dass das

---

12) Um nicht Sigwart's Untersuchungen ganz zu reproduciren, begnüge ich mich, deren Resultat zu resumiren und einen Nachweis zu geben, wo sich die Parallelstellen sowohl in dem mehrerwähnten Buche Sigwart's als bei Bruno finden; namentlich: Begriff der Natur, Br. Articuli de Natura et mundo, art. I seqq. Sigw. pag. 114; Unendlichkeit der Welt durch die unmögliche Begrenzung durch das Nichts erwiesen, Br. Opere pubbl. da Ad. Wagner, Lipsia 1830, II, pag. 18—20, Sigw. p. 115; denkende und ausgedehnte Substanz sind Eins, Br. Opp. I, p. 264. Opp. lat. ed. Gfroerer, p. 28, Sigw. p. 110; die Substanz ist Einheit, Br. Opp. I. pag. 287, Sigwart pag. 110; alle Attribute des Einen Princips unendlich, Br. Opp. II, p. 25 u. 30, Sigw. p. 110; die geistige Substanz wirkt auf die körperliche, Br. II, p. 112 (cf. Sigw. p. 116—117); Gott als immanentes Princip, Br. I, p. 275, Sigw. p. 110; der unendliche Verstand sowohl als die Materie in Gott zu setzen, Br. Opp. I, p. 276 und 279, Sigw. p. 111; über das Verhältniss endlich der Liebe zu ihrem Object und zur Erkenntniss Gottes führt Sigw. p. 127—128 zehn verschiedene Stellen an.

Ausserdem lässt sich vergleichen die Untersuchung, ob durch die causa immanens das Wesen Gottes vermehrt werde, mit Opp. ital. I, p. 278, wo sich sogar dasselbe Beispiel vom Holz findet, dessen Sein durch seine Bearbeitung zur Statue nicht vermehrt wird.

Studium Descartes' das tiefeingreifende Motiv gewesen sei, welches nicht allein den Spinozismus zu weiterer Entwickelung brachte, sondern ihn in eine neue, von der ersten wesentlich verschiedene Phase führte.

Ob Spinoza zur Zeit der Abfassung der Dialoge Descartes überhaupt kannte, mag zweifelhaft sein; möglich wäre es, wie man eventuell z. B. in der ersten Erwiderung der Begehrlichkeit Cartesianische Ansichten finden kann. Jedenfalls geben uns aber die Dialoge keinen Anlass zu der gewöhnlichen Annahme, Spinoza sei ursprünglich Cartesianer gewesen; im Gegentheil, sie machen diese Annahme unwahrscheinlich, wenn nicht unmöglich. Denn nicht allein, dass diejenige Schrift, die der Cartesianischen Zeit ihres Verfassers am nächsten stehen müsste und demgemäss die meisten Spuren und Rückbleibsel dieser Zeit erwarten liesse, nicht einmal nur eine genauere Kenntniss Descartes' verräth, sie wäre ihrer ganzen Art und Weise nach unerklärlich, wenn man sie als Resultat des sich im Innern des jugendlichen Denkers vollziehenden Kampfes zweier so verschiedener Weltanschauungen wie der Cartesischen und Brunonisch-Spinozischen auffassen wollte. Dagegen bekunden die Dialoge eine völlig einseitige Aneignung und Weiterbildung Brunonischer Anschauungen, während der Tractatus de Deo et homine, wie wir sogleich sehen werden, mit einer gewissen Hast sich Cartesischer Bestimmungen zu seinem ihm innerlich schon längst bestimmten Zwecke bemächtigt und sich nach Form und Inhalt als unter dem noch ziemlich ungeläuterten und unverarbeiteten Einfluss Descartes' stehend darstellt. Dieser Einfluss Descartes' — und darauf kommt es hier an — fand demnach in Spinoza den Pantheismus bereits vor und vermochte nicht mehr, denselben aufzuheben, sondern nur ihn zu modificiren.

---

§ 7.

Einleitung in die zweite Phase: verwandtschaftliche Momente der Brunonisch-Spinozischen und Cartesischen Weltanschauung; die zweite Phase als Versuch einer Vereinigung dieser Weltanschauungen.

Welche Wirkung auf Spinoza werden wir von Descartes zu erwarten haben? Bereits war Spinoza über Giordano Bruno hinausgegangen und seine Weltanschauung eine naturalistisch-pantheistische geworden; aber noch ist er nicht zum Abschluss gekommen, die All-Einheit ist ihm weniger eine klare Erkenntniss des Verstandes als ein Dogma des Gemüthes, dessen Neigung zur Mystik die Vereinigung mit Gott durch die Liebe als sittliches Ideal entspricht. In dieser Liebe zu Gott, als dem Vollkommensten, Höchsten, Unwandelbaren, sucht er Ruhe und Glückseligkeit; aber die Bedingung dieser Glückseligkeit und das Mittel dazu ist die *Erkenntniss* dessen, was als höchstes Object unserer Liebe gelten muss: die Erkenntniss Gottes. Spinoza's ganze Entwickelung kann aufgefasst werden als ein Bahnen des Weges, der zu seinem sittlichen Ideal, zu Ruhe und wahrer Glückseligkeit führe; dieser Weg ist die Erkenntniss Gottes, und ihn erforscht er seines Zieles willen. Da bietet sich ihm als Führer der weitberühmte Descartes — und Descartes verspricht viel; alle Welt dürstet nach jener Sicherheit der philosophischen Erkenntniss, die an der Mathematik bewundert ward und die auch Spinoza als Vorbild im Auge haben mochte (cf. Tract. p. 44) — Descartes endlich scheint diese mathematische Sicherheit nun der Philosophie gewonnen zu haben. So findet der junge Spinoza die Möglichkeit der mathematischen Gewissheit auch für seine philosophische Erkenntniss; er sieht den hohen Werth, klare und bestimmte Vorstellungen zu haben, als Quelle und Kriterium der Erkenntniss; der dumpfe Druck, den der angenommene, aber nicht zum vollen Bewusstsein gelangte Ontologismus des unklaren „per se existere" in unserm Denker erzeugen musste, wird gehoben durch den klaren Gottesbeweis des Carte-

sius; Spinoza hatte eine Aussenwelt einfach angenommen — jetzt wird auch diese ihm bewiesen: und zwar durch Bezugnahme auf Gott; wer die Welt für endlich hielt, den beschuldigte auch Descartes, dass er Gottes Macht nicht herrlich genug empfinde, Giordano Bruno hatte ihn einen Gotteslästerer genannt; wie in Spinoza's Weltanschauung und klarer als bei Bruno bezieht sich bei Descartes alles Denken, ja, alles Handeln auf Gott; wie Bruno sprach Descartes von der Substanz, den Attributen und deren Affectionen, und lehrte er nicht, dass es eigentlich nur Eine Substanz giebt? Und wenn er trotzdem sich dagegen verwahrte, dass es nur Eine Substanz gäbe, welche Gott sei, schloss er dann nicht seine Lehre mit einem Widerspruch, mit einem Problem, das für Spinoza schon als gelöst galt?

Und wenn nun die Consequenzen, die sich aus Bruno und Cartesius ergaben, gleich waren, konnten die Prämissen wesentlich verschieden sein? sollten sie sich nicht vereinigen lassen, um dann doppelte Sicherheit zu geben? liess sich nicht die Grossartigkeit der Brunonischen Welt mit der Sicherheit des Cartesischen Gottes verbinden? liess sich nicht die Gefühlswärme des Einen mit der Klarheit der Erkenntniss des Andern vereinen? war durch diese Vereinigung nicht die Sehnsucht des Gemüthes und der Drang nach Erkenntniss gleich befriedigt? Nun wohl, Spinoza versuchte diese Vereinigung — und dieser Versuch, Brunonische und Cartesische Anschauungen und Gedanken im Sinne des Pantheismus zu vereinigen, bildet die zweite Phase der Spinozischen Entwickelung.

Das Ziel der Ethik ist unerreichbar ohne Erkenntniss; diese soll von nun an mathematische Gewissheit haben und dazu bedarf es der klaren und bestimmten Vorstellungen; diese zu erwerben wird es nöthig sein, das Gefühlsleben zunächst zurückzudrängen und dem Verstand das Vorrecht zu geben. Das Problem selbst war das alte: Die Einheit Gottes mit der Welt — aber jetzt schien die Existenz der letzteren nur durch die Existenz des ersteren gesichert zu sein; klarer

als die Unendlichkeit schien sich die Vollkommenheit vorstellen zu lassen, diese kam Gott zu und sicherte seine Existenz, ohne die sich schliesslich nichts begreifen liess: und so tritt der Begriff Gottes an die Spitze,[13]) gegründet auf den Ontologismus, der scheinbare Klarheit und Bestimmtheit bot — und hiermit ist die weitere Entwickelung des Spinozischen Pantheismus entschieden.

---

§ 8.

Darstellung der zweiten Phase nach dem Tractatus de Deo et homine: Die Cartesisch-Spinozischen Gottesbeweise; Entwickelung des Spinozischen Gottesbegriffs.

Sogleich die ersten Lehrsätze des Tractatus de Deo et homine,[14]) der uns den Spinozischen Pantheismus der zweiten Phase in systematischer Darstellung überliefert und auf den sich daher unsre Darstellung allein bezieht, zeigen die Wucht, mit welcher das Studium Descartes' auf Spinoza eingewirkt hat, aber sie enthalten auch die neu aufgenommenen Keime, die sich jetzt noch neben den früheren Bestimmungen entwickeln, bald sich aber zur alleinigen Herrschaft entfalten. Die Sätze lauten (Tract. p. 4):

Quod ad id, quod Deus sit, hoc dicimus demonstrari posse:

I. A priori:

1. Omne quod clare et distincte intelligimus ad naturam alicujus rei pertinere, hoc etiam vere ea de re affirmare possumus. Quod autem existentia[15]) ad Dei naturam pertineat, clare et distincte intelligere possumus. Ergo —

---

[13]) Gemäss der Cartesischen Vorschrift (Princ. philos. I, 24): Jam vero, quia Deus solus omnium, quae sunt aut esse possunt, vera est causa, perspicuum est optimam philosophandi viam nos sequturos, si ex ipsius Dei cognitione rerum ab eo creatarum explicationem deducere conemur, ut ita scientiam perfectissimam, quae est effectuum per causas, acquiramus.

[14]) Supplementum pag. 1—233.

[15]) Van Vloten, der Herausgeber des Suppl., hat „essentia", holländisch „weezendheid".

2. Rerum essentiae sunt ab omni aeternitate et manebunt immutabiles in aeternum. Dei existentia est essentia. Ergo —

Hier nimmt Spinoza bereits stillschweigend an, dass der Begriff Gottes als des ens perfectissimum seu realissimum allgemein anerkannt werde — dies genügt ihm, um sich zunächst Gottes *Existenz* zu sichern: den eignen Gottes*begriff* giebt er erst später; so ist denn der *ontologische Paralogismus* eingeführt. Die „Natur" einer Sache, mithin auch Gottes, erklärt Spinoza selbst (p. 4, Anm.) als die naturam definitam, qua res est id quod est, et quod nullo modo, nisi re ipsa destructa, ab ea avelli potest, und legt hiermit den Grund zu dem logischen Charakter seiner Lehre, vermöge dessen wir es meist nur mit Begriffen zu thun haben, denen die entsprechende Realität fehlt. Eng verbunden damit ist die Lehre, dass wir von der Klarheit und Bestimmtheit unsers Denkens (Vorstellens) auf die Realität des Gedachten schliessen können — und so muss denn von nun an „die klare und bestimmte Vorstellung" die sinnliche Anschauung vertreten, die den Definitionen der Geometrie Realität sichert, und so wird das Streben nach „mathemathischer" Gewissheit für das System so gefährlich und in seiner spätern Ausführung so verderblich.

Der zweite, aposteriorische Beweis für das Dasein Gottes lautet (pag. 6):

Si homo Dei ideam habet, Deus formaliter esse debet. Homo autem habet Dei ideam. Ergo —[16])

Bei diesen beiden Beweisen ist, wie auch Sigwart bemerkt, auffällig, dass das *Dasein* Gottes bewiesen, ja sogar

[16]) Von diesen beiden Beweisen und ihrer Begründung sagt Sigwart „wir glauben nicht Spinoza, sondern Cartesius zu hören" (a. a. O. p. 7) und weist in Bezug auf den ersten Beweis mit Recht auf die Fassung desselben hin in Descartes' Resp. ad secundas objectiones. Cf. Cartes. Princ. phil. I, 16—18. (Wo in den folgenden Citaten Seitenzahlen angegeben sind, beziehen sich dieselben auf die Frankfurter Ausgabe der Opp. phil. Cartesii von 1692.)

aus dem *Begriff* Gottes bewiesen wird, ohne dass dieser Begriff selbst gegeben wäre; vielleicht gelingt es, eine Erklärung dieser Erscheinung bei Betrachtung der Bildung des Spinozischen Gottesbegriffes zu finden.

Zunächst muss noch bemerkt werden, dass in der That der Begriff Gottes noch zu einem dritten Beweis für das Dasein desselben verwendet wird, aber nur in einer spätern Anmerkung (pag. 6); hier wird aus der Definition Gottes, als des Wesens (ens), welches unendliche Attribute hat, geschlossen, dass zur Natur Gottes auch das Attribut *Sein* gehört.[17])

Welches ist nun der Begriff Gottes bei Spinoza und wie verhält er sich zu dem der früheren Phase und dem Descartes'?

Wir erinnern uns, welche maassgebende Bedeutung bei Bruno der Begriff der Unendlichkeit gehabt hatte; durch ihn war der Begriff der Natur zur Idee des Weltalls geworden. Auch bei Spinoza war die Natur — die Eine Substanz — Gott — vermöge der Unendlichkeit der Inbegriff alles Seins und erste Ursache; das, was durch nichts beschränkt sein kann, wird gleich gesetzt dem, ausser welchem nichts sein kann: die Begriffe der Unendlichkeit und der Totalität des Seienden werden identificirt. Aehnlich wie sich der letztere Begriff mit dem ersteren verband, musste sich mit dem letzteren auch der Begriff der höchsten Vollkommenheit verbinden, weil jede reale Vollkommenheit zur Totalität des Realen gehört. So hängen die drei Begriffe des ens infinitum, des ens realissimum und des ens summe perfectum oder perfectissimum eng zusammen, und es schien nicht schwer, von einem dieser Begriffe, den man als gegeben annahm, auf die

---

17) Cf. Cartesius, Princ. phil. I, 56: Ideoque in Deo non proprie modos aut qualitates, sed *attributa* tantum esse dicimus, quia nulla in eo variatio est intelligenda. Et etiam in rebus creatis, ea quae numquam in iis diverso modo se habent, ut *existentia* et duratio, in re existente et durante, non qualitates, aut modi, sed *attributa* dici debent.

anderen zu schliessen.[18]) Achtet man genauer auf die Gottesbeweise Descartes', so findet man, dass der Begriff des summe perfectum eigentlich nur der des infinitum bei ihm ist;[19]) Descartes zog aber den ersteren vor, weil sich trotz seines abweisenden Versuches[20]) der lästige Begriff des indefinitum an den werthvollen des infinitum herandrängte, und weil sich unter den ganz allgemeinen Begriff der „Vollkommenheit" je nach Bedürfniss geistige Prädicate (z. B. Wahrhaftigkeit) Gottes befassen liessen[21]) — Prädicate, die sonst unerweislich gewesen wären. Der *Hauptgrund* war natürlich, dass sich aus diesem Begriff am besten das *Sein* zu ergeben schien, da das Sein, ontologisch, als Vollkommenheit gefasst wurde.[22]) Sonach dürften die hier in Betracht kommenden Unterschiede des Spinozismus in seiner zweiten Phase und des Cartesianismus im Allgemeinen weniger in den Bestimmungen selbst, als in der Methode und Darstellung liegen. Denn nur insofern unterscheiden sich die Gottesbegriffe in den Bestimmungen, als Spinoza zunächst nur so weit mit Descartes ging und von ihm entlehnte, als dieser in der Ausbeutung des summe perfectum consequent verfuhr. Daher liegt in der beiden Philosophen gemeinsamen Gültigkeitssphäre des Begriffs noch der Beweis für das Dasein Gottes — hierzu schien das summe perfectum zu genügen und Spinoza nahm ihn auf, unbesorgt, wie weit sich seine etwa noch zu bildende Fassung des Gottesbegriffs von dem

---

[18]) Cf. oben §§ 2 und 4.

[19]) Cf. Cartesius, Princ. phil. I, 18. 19. 23. 24. 27. Idem, Meditatt. III, pag. 16. — Cf. ausserdem Ritter, Geschichte der christlichen Philosophie, 1852. Bd. VII, pag. 49 ff.

[20]) Cartesius, Princ. phil. I, 26. 27.

[21]) Cartesius, Princ. phil. I, 22. 29. Id., Meditatt. III, pag. 16.

[22]) Dass Cartesius selbst nur dem summe perfectum Beweiskraft zulegt und dass es ihm auf dies Prädicat daher zumeist ankommt, geht aus vielen Stellen hervor, z. B. Princ. philos. I, 14: ita ex eo solo quod percipiat, existentiam necessariam et aeternam in entis summe perfecti idea contineri, plane condere debet, ens summo perfectum existere.

Descartes' sonst unterscheiden werde: und so finden wir im Tractat die Existenz Gottes hingestellt, ehe wir seinen Begriff kennen lernen — soweit konnte Spinoza immerhin mit Descartes gehen: aber auch nicht weiter; seiner Anschauung widersprach es, Gott mit Hinzuziehung geistiger oder moralischer Eigenschaften zu definiren, zumal Descartes' Schluss auf dieselben sehr gewagt war, und es Spinoza ja völlig genügen konnte, wenn er die Eigenschaften überhaupt, ganz allgemein genommen, festhielt — was er dann als Eigenschaften Gottes gelten lassen wollte, konnte zunächst dahingestellt bleiben. Nur mussten diese Eigenschaften nicht beschränkt sein, weder ihrer Zahl noch ihrem Umfange nach, denn der Begriff des ens infinitum duldete keine Beschränkung irgend welcher Art, und so sehen wir denn, dass Spinoza zu seinem Gottesbegriff allein die allgemeinsten Bestimmungen wählt: ein Wesen von unendlich vielen und unendlichen Eigenschaften. Spinoza's Gottesbegriff, wie er in der zweiten Phase erscheint, ist demnach nur eine Präcisirung des frühern und eine Verallgemeinerung des Cartesischen Begriffes und lautet (pag. 16): Esse autem eum (sc. Deum) dicimus ens, de quo omnia sive infinita attributa dicuntur, quorum attributorum unumquodque in suo genere infinite perfectum est.

Dass übrigens Spinoza's Gottesbegriff auf der oben besprochenen Gleichsetzung der Alles umfassenden Begriffe der Vollkommenheit, Unendlichkeit und Totalität des Seienden, in Verbindung mit dem Ontologismus, beruht, geht auch aus seiner Anmerkung zur Definition Gottes hervor: Causa est, quod cum Nihil nulla attributa habere possit, Omne omnia attributa habere debet; et uti Nihil nulla attributa habet, quia nihil est, sic aliquid quaedam habet attributa, quia aliquid est, et igitur quanto plus sit, tanto plura attributa habere debet. Hinc Deus, qui est perfectissimus, infinitus sive omnia, infinita, perfecta et omnia attributa habere debet (pag. 16; cf. pag. 26).

§ 9.

Fortsetzung: Spinoza's Substanzbegriff; Gleichsetzung der Begriffe: Gott, Substanz, Natur.

Descartes hatte den Begriff Gottes als des ens summe perfectum vorangestellt; vermittelst der Lehre von der geringeren und grösseren Realität der Dinge und der Realität als einer Vollkommenheit hatte er aus diesem Begriff das Sein Gottes bewiesen; den Schluss zu ziehen, dass das ens summe perfectum als solches keine Realität ausschliessen dürfe, sondern eben alle Realität in sich fassen müsse, hatte er möglichst zu vermeiden gesucht: dies zu thun blieb Spinoza überlassen. Dass auch dieser in seinem Denken von dem Begriff Gottes, als des ens summe perfectum Descartes', ausging, bewies die Annahme der Cartesischen Gottesbeweise, die ja darauf fussen; auch war Spinoza's eigner Gottesbegriff, wie wir sahen, nur die Verallgemeinerung, oder, wenn man will, die Auflösung des „summe perfectum" in „omnes sive infinitae perfectiones", die, als Gott zukommend, seine Eigenschaften — als dessen Wesen constituirend, seine Attribute heissen; Gott ist mithin der Inbegriff der Realität.

Nachdem Spinoza so seinen Gottesbegriff hingestellt und ihm Realität gesichert hat, bricht er ab und wendet sich mit der allgemeinen Phrase „um hierüber (hac de re) unsre Ansicht bestimmt auszudrücken" zur Betrachtung der Substanz; wir wissen bereits im Allgemeinen, was wir unter diesem Begriff zu erwarten haben werden.[23]) Spinoza's einfache Operation ist nun, der Substanz Unendlichkeit beizulegen und sie dann, als mit der Natur identisch, als Totalität der Realität zu setzen. Diese Operation vollzieht sich in vier Sätzen (pag. 16—22), von denen der erste die Aufgabe hat, die Unendlichkeit der Substanz zu erweisen, und für diese Phase des Spinozismus charakteristisch ist. Der Satz

[23]) Vergleiche oben pag. 8 u. 9.

selbst lautet (pag. 16): Non esse substantiam finitam, sed omnem substantiam in suo genere infinite perfectam esse debere, scil. quod in Dei intellectu infinito nulla substantia perfectior esse possit, quam quae jam in natura existit. Denn entweder wäre (pag. 18) die Substanz durch sich oder durch ihre Ursache beschränkt; das Erstere ist aber nicht wahr, weil es unmöglich ist, dass sich eine Substanz selbst beschränken „gewollt" haben werde und zwar eine Substanz, die durch sich selbst existirte; so müsste die Substanz durch ihre Ursache beschränkt sein, welche nothwendig Gott ist. Wäre sie durch ihre Ursache beschränkt, so wäre dies nothwendigerweise, weil jene Ursache nicht mehr geben konnte oder wollte. Ersteres widerstreite der Allmacht Gottes, Letzteres erschiene wie Neid, welcher sich in Gott, der alle Güte und Fülle ist,[24]) nicht findet.[25])

Man sieht, für Spinoza steht die Identität Gottes und der Substanz bereits fest; daher die auffällige unmittelbare Hintereinanderfolge des „talis substantia, quae de se ipsa existeret" und der Ursache der Substanz, „quae causa necessario est Deus"; daher ist auch die Rede vom „Willen" der Substanz. Noch aber stellt sich Spinoza, der die Einheit der Substanz sowohl als die Einheit Gottes und der Substanz erst zu beweisen hat, auf den vorauszusetzenden dualistischen Stand-

---

24) Qui est omnis benignitas et plenitudo (p. 20); Böhmer (Zeitschrift für Philosophie von Fichte etc. 1863 Bd. 42, pag. 78) übersetzt „omnium bonorum plenitudo," indem er „goeden" für „goed en" liest.

25) Pag. 18—20: Dico igitur illam (sc. substantiam) per causam suam determinatam esse, quae causa necessario est Deus. Porro, si per causam suam determinata est, hoc sit oportet, vel quia causa illa nihil amplius dare potuit vel voluit. Quod nihil amplius dare potuerit ejus omnipotentiae contrarium esset; quod noluerit, quamquam potuisset, invidia videretur, quae in Deo, qui est omnis benignitas et plenitudo, omnino non existit. — Cf. Bruno, Opp. it. II. p. 24 u. 25 (Sigwart, pag. 118 u. 119). Erinnert der letzte Satz nicht an Plato's bekanntes Wort aus dem Timaeus (pag. 29 E): ἀγαθὸς ἦν (scil. ὁ δημιουργὸς), ἀγαθῷ δὲ οὐδεὶς περὶ οὐδενὸς οὐδέποτε ἐγγίγνεται φθόνος, τούτου δ'ἐκτὸς ὢν πάντα ὅτι μάλιστα ἐβουλήθη γενέσθαι παραπλήσια αὑτῷ.

punkt des Lesers, mit dem er, als Ueberbleibsel einer ehemaligen dualistischen Anschauung, die Annahme der Allmacht, des Willens und der Güte Gottes gemeinsam hat. Dass es Spinoza, wenigstens zunächst, mit dem Willen Gottes Ernst sein muss, geht nicht allein aus der hierhergehörigen Anmerkung,[26]) sondern auch aus andern Stellen hervor.[27])

Die Existenz der „Substanz" war ohne Beweis angenommen, denn sie bedeutet im Grund ebensoviel als die „Natur"; nun glaubt Spinoza die *Unendlichkeit oder die unendliche Vollkommenheit* der Substanz bewiesen zu haben. Wir werden nun sehen, wie fruchtbar sich dieser Begriff erweist und hierin die Bestätigung unserer Erörterung über den Zusammenhang der Begriffe der Unendlichkeit, Vollkommenheit und Totalrealität finden.

Auf der Unendlichkeit der Substanz fusst zunächst der zweite Satz (pag. 16): Non esse duas substantias sibi pares; denn (pag. 20) „jede Substanz ist in ihrer Art vollkommen; wären nun zwei gleiche Substanzen, so müsste die eine nothwendig die andere beschränken und wäre daher nicht unendlich."

Das Thema der unendlichen Vollkommenheit variirt weiter auch der Beweis des dritten Satzes (pag. 16): Unam substantiam alteram non posse producere; nämlich so (pag. 20 und 22): Brächte eine Substanz die andere hervor, so kann erstere nicht weniger Attribute haben, als die von ihr hervorgebrachte, denn diese müsste, was sie mehr hat, vom Nichts haben. Auch kann die Vollkommenheit der Ursache aus demselben Grunde nicht geringer sein, als die der Wirkung, aber auch nicht grösser, weil letztere dann endlich

---

[26]) Hic (sc. Deus) igitur debuisset determinare, quia vel potentia vel voluntas ei defuisset; primum autem est contra ejus omnipotentiam, alterum contra ejus benignitatem. (Böhmer, a. a. O. p. 78, schreibt bonitatem.)

[27]) So wird der Wille Gottes als Beweis gebraucht pag. 22 u. 56. Vergl. jedoch pag. 60.

wäre; somit müsste die Vollkommenheit beider Substanzen gleich sein und es gäbe zwei gleiche Substanzen. Weiter ist unverständlich, wie die Ursache nicht um das verringert sein sollte, was sie aus sich entlassen hat.[28]) Wollten wir endlich jede Substanz aus einer andern herleiten, so müssten wir nach der Ursache der Ursache ins Unendliche fragen, und da wir doch irgendwo stehen bleiben müssen, so geschähe das bei jener einen Substanz.

Etwas anders verhält es sich mit dem vierten Satze (p. 16): in Dei infinito intellectu non esse substantiam[29]), quam quae sit formaliter in natura, bei dessen Beweis sich Spinoza wieder der noch nicht völlig überwundenen dualistischen Anschauungsweise nähert; er beweist (pag. 22): 1) aus Gottes unendlicher Macht, in der kein Grund sein kann, warum er das Eine früher oder mehr als das Andere schaffen sollte; 2) aus der Einfachheit seines Willens; 3) daraus, dass Gott das, was gut ist, zu thun nicht unterlassen kann, und endlich 4) daraus, dass das, was noch nicht ist, nie sein kann, da eine Substanz die andere nicht hervorbringen kann.

Ich bemerkte bereits, dass Spinoza unter der „Substanz" die „Natur" versteht; in der That setzt er jetzt letztern Begriff ohne Weiteres für erstern ein, indem er — die Identität Gottes mit der Natur durch eine etwas hastige Wendung vollziehend — fortfährt: „Aus all diesem folgt, dass von der Natur Alles in Allem ausgesagt wird, und dass die Natur also aus unendlichen Attributen besteht, deren jedes in seiner Art vollkommen ist; was denn gänzlich der Definition entspricht, die man von Gott giebt." [30])

[28]) Präciser ist der Beweis in der Anmerkung zu pag. 16 und 18: Causa, quae substantiam illam produceret, debet habere eadem attributa quae producta illa, vel plura vel pauciora; non vero primum, tunc enim duae existerent sibi pares; nec alterum, nam tunc una finita esset; nec etiam tertium, nam ex nihilo nihil fit.

[29]) Pag. 22 heisst es: substantia vel attributa.

[30]) Ex quibus omnibus sequitur, quod de natura omnia in omnibus dicuntur (Böhmer corrigirt a. a. O. p. 78: de natura omnino omnia dici)

Somit ist Spinoza am ersten Ziel seiner Untersuchung angelangt; der ziemlich einfache Weg, die Erfüllung unseres oben angegebenen Schema, war kurz dieser: Zuerst wurde Gott als Inbegriff der Realität, mithin als in seiner Art unendliches und unendlich vollkommenes Wesen gesetzt (p. 16); hierauf wurde die Substanz einfach gesetzt und ihr Unendlichkeit, mithin in ihrer Art unendliche Vollkommenheit zugesprochen und sodann sie als Wirklichkeit alles vom unendlichen Intellect Gottes Vorgestellten (alles Möglichen) erfasst; endlich die Natur — als mit der Substanz identisch — als Inbegriff der Realität, folglich als aus unendlichen und in ihrer Art vollkommenen Attributen bestehend, gesetzt. Der eigentliche Mittelbegriff, welcher nun die Begriffe „Gott" und „Natur" („Substanz") gleichsetzt, ist der gemeinsame Begriff der Gesammtrealität.

---

§ 10.

Fortsetzung: Darlegung der All-Einheit; Gottes erkennbare Attribute sind Denken und Ausdehnung.

Wir haben gesehen, durch welche einfache Verbindung der drei identischen Prädicats-Grundbegriffe mit den drei Subjects-Grundbegriffen deren Identität erreicht wurde. Durch eine nicht minder einfache Operation[31]) wird aus der Identität jener drei Prädicats-Grundbegriffe die *Einheit* des unendlichen Wesens bewiesen.[32])

---

et quod ita natura consistit ex infinitis attributis, quorum unumquodque in genere suo perfectum sit; quod ab omni parte respondet definitioni, quae de Deo fit.

31) Ich brauche wohl nicht zu wiederholen, dass es durchaus nicht meine Ansicht ist, Spinoza habe von dem einfachen, schematischen Wesen seiner philosophischen Operation ein klares Bewusstsein gehabt.

32) Zwischen den Untersuchungen über die Identität und Einheit Gottes etc. findet sich pag. 24 die Frage über das Verhältniss der Lehre,

Bei diesem Beweis, der dreifach geführt wird, ist es wieder für die vorliegende Phase charakteristisch, dass Spinoza, obwohl er einen wollenden und gütigen Gott angenommen hatte, doch sich nur entweder ganz allgemein auf das „ens" infinitum oder direct auf die Natur (Substanz) bezieht.

Der erste Beweis nun, „dass alle Attribute, welche in der *Natur* sind, nur Ein Wesen[33]) und nicht mehrere sind", bezieht sich auf das ens infinitum und wird aus dem Begriff der Unendlichkeit entwickelt, der in diesem Falle mit dem der Gesammtrealität gleichgesetzt ist (pag. 26): „Schon früher fanden wir, dass ein unendliches und vollkommenes Wesen existiren müsse, unter dem nichts Anderes verstanden werden kann als ein solches Wesen, von dem Alles in Allem ausgesagt werden soll. Wie nun! einem Wesen (ens), welches einiges Wesen (Wesenheit, essentia) hat, müssen Attribute beigelegt werden, und je mehr Wesen (essentia) ihm zugeschrieben wird, je mehr Attribute müssen ihm beigelegt werden; wo daher ein Wesen (ens) unendlich ist, müssen auch seine Attribute unendlich sein: und eben das ist es, was wir ein unendliches Wesen nennen."

Wieder für unsere zweite Phase besonders charakteristisch ist der zweite Beweis, der ein empirisches Moment enthält, im Uebrigen aber im Begriffe der Unendlichkeit wurzelt: wir nehmen nämlich die Einheit an „wegen der Einheit, die wir überall in der *Natur sehen*, in welcher, wenn in

---

dass Alles, was in Gottes unendlichem Intellect ist, auch wirklich existirt, zu der Lehre von Gottes Allmacht und Allwissenheit. Diese ganze betreffende Stelle, von pag. 22: Contra illud, quod jam diximus.... bis pag. 24 ganz, halte ich für eine später in den Text gefügte Anmerkung; sie unterbricht den Fluss der Darstellung in auffälliger Weise, während sich die Worte (pag. 26): „Causa *igitur* dicendi, quod omnia *ista* attributa" eng an den Satz anschliessen, der (pag. 22) mit den Worten endet: „quod ab omni parte respondet definitioni, quae de Deo fit."

[33]) Van Vloten hat „substantia"; dem holländ. „weezen" gemäss übersetzt Sigwart (a. a. O. pag. 12, Anm.) „Wesen."

ihr mehrere solche Wesen existirten, das eine mit dem andern durchaus nicht vereinigt werden könnte.“ (Weil es dann zwei Substanzen gäbe, die mit einander Gemeinschaft hätten, mithin gleich wären, was wegen der nicht zu beschränkenden Unendlichkeit der Substanz unmöglich ist).

Hatte der erste Einheitsbeweis das *unendliche Wesen*, der zweite die *Natur* zum Anknüpfungspunkt, so gründet sich der dritte auf das Wesen der *Substanz*, deren Existenz zwar die *Natur* aufweist, die aber als nothwendig existirend nur begriffen werden kann, wenn es blos Eine Substanz giebt; denn gehörte die nothwendige Existenz zum Wesen mehrerer (Einzel-)Substanzen, so gäbe es mehrere gleiche Substanzen.[34]) Also auch hier ist es im Grunde der Begriff der Unendlichkeit, im vorliegenden Falle mit dem der Vollkommenheit verbunden, der die einschlagende Function ermöglicht.

Wie sehr in Spinoza's Denken die „Natur“ noch dominirt und als Zielpunkt vorwaltet, zeigt eine zweite hastige Wendung[35]), die er, einer naheliegenden Ideenassociation nachgebend, plötzlich an den eben referirten Beweis anschliesst (pag. 28): „hieraus muss nothwendig folgen, dass die Natur, welche aus keinen Ursachen entsteht und von der wir dennoch wissen, dass sie sei, ein vollkommenes Wesen sein muss, dem die Existenz zugehört.“[36])

Aus alledem folgert Spinoza zuletzt noch, dass Ausdeh-

---

[34]) Pag. 26 und 28: Quia, uti jam vidimus quod una substantia alteram producere nequeat, nec etiam, si talis substantia non est, possit esse incipere, attamen videmus, quod in nulla substantia (quam nihilominus scimus in natura esse) seorsim concepta, aliqua sit necessitas ut formaliter existat, propterea quod nulla existentia ad ejus particularem essentiam pertineat. Cf. dazu die Anmerkung pag. 26—28.

[35]) Das erste Mal fand Aehnliches bei der Gleichsetzung der beiden betreffenden Definitionen statt, vgl. oben pag. 30. Uebrigens zeigt diese Wendung wieder, dass Spinoza die Begriffe „Natur“ und „Substanz“ völlig gleich setzt.

[36]) Cf. pag. 196, 206.

nung ein Attribut Gottes sei und sucht zugleich in längerer Auseinandersetzung die Theilbarkeit der Substanz zu widerlegen — eine Widerlegung, die für uns hier nur ein entfernteres Interesse hat.[37]) Alle Theilung und alles Leiden ist nur im Modus, nicht in der Substanz selbst; Gott aber leidet nicht, weil das Leidende von der aussen befindlichen Ursache seines Leidens abhängig ist, was bei Gott, der vollkommen ist, nicht statt hat; auch leidet Gott nicht von sich selbst, denn wer wagte, da er die causa immanens ist, zu sagen, er sei unvollkommen, so lange er von sich selbst leide? Da endlich die Substanz Princip aller ihrer Modi sei, könne sie mit mehr Recht handelnd als leidend genannt werden.[38])

Von allen Attributen endlich, welche Gott zukommen, erkennen wir nur zwei, nämlich Ausdehnung und Denken; diese nur sind wahre Attribute Gottes, „durch die wir ihn in sich selbst und nicht gleichsam ausser sich wirkend begreifen"; was die Menschen sonst Gott beilegen, sind entweder „auswendige" Benennungen oder beziehen sich auf Wirksamkeiten Gottes, die ihm zwar eigen sind, die aber nicht offenbaren, was er sei (pag. 34).

---

§ 11.

Fortsetzung: die Eigenschaften Gottes; die natura naturans und natura naturata.

Die weiteren Untersuchungen über Gott sollen nur diejenigen Eigenschaften betreffen, *ohne* die Gott gar nicht Gott

---

[37]) Pag. 28 – 32. Sie beruht hauptsächlich auf dem Satze, dass Theil und Ganzes nur entia rationis seien und dass sich mit der Theilbarkeit nicht die Unendlichkeit vertrage.

[38]) Pag. 32 u. 34. Cf. Descartes, Princ. phil. I. 23: „pati est ab aliquo pendere."

wäre, *durch* die er aber nicht Gott ist.[39]) — Nachdem wir die Fundamentirung der Spinozischen All-Einheit Schritt für Schritt begleitet haben, genüge eine kurze Anführung der weiteren wichtigen Bestimmungen.

Die erste dieser Eigenschaften ist: Gott ist Ursache aller Dinge. Da nämlich keine Substanz eine andere hervorbringen kann und Gott das Wesen ist, von dem alle Attribute ausgesagt werden und ausser welchem folglich andere Dinge weder sein noch begriffen werden können, so müssen wir Gott die Ursache aller Dinge nennen (pag. 52). Der gewöhnlichen Eintheilung der wirkenden Ursache in acht Theile gemäss[40]) ist Gott die emanente Ursache oder die wirkende Ursache (causa operans) seiner Werke, und soweit diese Handlung statt hat, bewirkende (causa efficiens) oder handelnde Ursache; er ist die immanente und nicht transiente, die freie und nicht natürliche Ursache, die Ursache durch sich und nicht durch ein Hinzukommendes, (Zufälliges, per contingentiam[41]); Gott ist die unmittelbar schaffende, vorzügliche Ursache, die erste oder beginnende Ursache; Gott ist die allgemeine Ursache (causa generalis[42]), doch nur insofern er verschiedene Werke hervorbringt; und endlich ist Gott die nächste Ursache dessen, was unendlich und unveränderlich ist und was wir von ihm unmittelbar geschaffen nennen; und doch ist er die letzte Ursache (causa postrema) und dies gewissermaassen aller Einzeldinge (pag. 52 u. 54). Gottes Vollkommenheit ist Ursache seiner selbst und aller Dinge; wegen seiner Vollkommenheit handelt Gott auch mit Nothwendigkeit; mit gleicher Vollkommenheit, als Gott vorstellt, wirkt er; daher kann

---

[39]) Vergl. weiter unten pag. 39 und 40.

[40]) Cf. Trendelenburg, a. a. O. pag. 317 sqq.; pag. 324 giebt Trendelenburg eine neue Rückübersetzung des betreffenden holländischen Textes.

[41]) Trendelenburg, a. a. O. pag. 319, corrigirt „per accidens."

[42]) Trendelenburg, a. a. O. p. 322, corrigirt „universalis".

nichts vollkommener sein als es ist (pag. 54). Gott kann nicht unterlassen, was er thut (pag. 56); er ist aber dennoch frei, denn er handelt nur aus seiner Vollkommenheit und von keiner ausser ihm befindlichen Sache gezwungen (pag. 56 u. 58); Gottes Vollkommenheit bliebe nicht, wenn die Dinge anders geschaffen und von ewig her anders disponirt und prädestinirt wären, als sie sind (pag. 58 u. 60).

Die zweite Eigenschaft Gottes ist seine Vorsehung (providentia) d. h. das Streben, welches wir in der ganzen Natur und in allen Einzelwesen sehen, ihr Sein zu erhalten; die allgemeine Vorsehung (prov. generalis) ist jene, wodurch ein jedes Ding hervorgebracht und erhalten wird gleichsam als Theil der ganzen Natur; die besondere Vorsehung (prov. singularis) ist der Versuch jedes Dinges, sein Sein zu erhalten, insofern es nicht als Theil der ganzen Natur, sondern als ein Ganzes betrachtet wird (pag. 62).

Die dritte Eigenschaft Gottes ist die schon erwähnte göttliche Vorherbestimmung (praedestinatio); Gott handelt mit Nothwendigkeit und nichts kann vollkommener sein, als es geschaffen ist; nichts auch kann ohne Gott sein noch begriffen werden; ferner giebt es keine möglichen Dinge, denn ein jedes Ding muss eine Ursache seines Seins haben, eine blos mögliche Ursache ist aber keine Ursache (pag. 64); es lässt sich daher bei jedem existirenden Ding nach seiner Ursache fragen und da nur Gott ohne äussere Ursache ist,[43]) denn die Existenz gehört zu seinem Wesen, so ist Gott allein die erste Ursache aller Dinge. Hieraus folgt

---

[43]) Causa sui heisst Gott nur sehr selten, z. B. pag. 54 u. 78. Da es bekannt ist, welch' wichtige Rolle die causa sui in der „Ethik" spielt, wird es nicht ohne Interesse sein, hier an die Kritik zu erinnern, die Spinoza selbst über den Begriff der causa sui an einer Stelle seines Tractats gegeben hat, wo er die Entstehung der Begierden bespricht und sagt (pag. 172): Ita ut, quando dicimus cupiditatem liberam esse, hoc aeque valeat ac si diceremus hunc illumve appetitum causam sui esse, h. e. antequam esset, ut esset effecisse. Quod ipsa est absurditas, nec locum habere potest.

denn auch, dass jeder menschliche Willensact (da der Wille des Menschen nicht zu dessen Wesen gehört) eine äussere Ursache haben muss, durch die er nothwendig verursacht ist (pag. 66). (Wir sehen demnach, dass Gottes Vorherbestimmung nichts ist als die Causalität, inwiefern sie von Ewigkeit her mit Nothwendigkeit wirkt).

Die ganze „Natur" wird endlich eingetheilt in die natura naturans und die natura naturata; unter der ersteren versteht Spinoza das Wesen, welches wir durch sich und keiner andern Sache bedürftig klar und distinct begreifen; welches Gott ist. Die natura naturata theilt Spinoza in die allgemeine und besondere; die allgemeine besteht in allen jenen Modis, welche von Gott unmittelbar abhängen, die besondere besteht in allen Einzeldingen, welche von den allgemeinen Modis verursacht werden; so dass die natura naturata, um recht begriffen zu werden, einer gewissen Substanz bedarf (pag. 80). Von den unmittelbar von Gott abhängigen Modis oder Creaturen innerhalb der natura naturata kennen wir nur zwei: die Bewegung in der Materie und den Intellect im Denken; von diesen sagen wir, sie seien von aller Ewigkeit her gewesen und werden in alle Ewigkeit unveränderlich bleiben; jeder dieser beiden ewigen, unmittelbar von Gott geschaffenen Modi heisst „Gottes Sohn" (pag. 82[44]).

§ 12.

Fortsetzung: Die Lehre von den Attributen und Modis.

Ehe Spionza seine Untersuchungen über die Substanz mit dem Beweis ihrer Einheit abschloss, scheint er im Sinne Descartes' zunächst Denken und Ausdehnung als Substanzen mit dem vorauszusetzenden Leser anzunehmen, er scheint sich sogar noch später dem Sprachgebrauch zu accommo-

[44]) Cf. pag. 204, Anm. Sigwart, a. a. O. pag. 101.

diren.[45]) Der dritte Einheitsbeweis ist es eigentlich erst, der Denken und Ausdehnung endgültig als Attribute setzt durch folgenden Gedankengang: die denkende und die ausgedehnte Substanz können in Wahrheit nicht Substanzen sein, denn es kann nicht zwei Substanzen geben, da die Existenz nur im Wesen Einer Substanz liegen, folglich nur Eine Substanz existiren kann; Denken und Ausdehnung sind demnach nicht zwei verschiedene Substanzen, sondern gehören nothwendig der Einen Substanz als Bestimmungen, Attribute zu.[46])

Allerdings folgt aus dem Begriff Gottes als des unendlich vollkommenen Wesens, dass ihm alle Attribute zukommen, dass er also unendliche Attribute hat[47]), die Existenz aber der beiden Attribute, Denken und Ausdehnung, wird, wie in der ersten Phase, empirisch angenommen, sie sind uns bekannt,[48]) denn wir bestehen aus ihnen;[49]) nur Denken und Ausdehnung sind wahre Attribute Gottes.[50])

---

[45]) Vergl. pag. 30: Quum autem extensio substantia sit; pag. 78: Vidimus jam attributa, vel uti alii ea vocant, substantias etc. pag. 72 Anmerkung: Quod ad ea attributa, quibus Deus existit, nihil sunt nisi substantiae infinitae . . .

[46]) Vergl. oben pag. 33 und Tract. pag. 26 u. 28.

[47]) Tractatus pag. 16 und Anmerkung; pag. 26: Enti quod essentiam aliquam habet, attributa poni debent, et quanto plus essentiae ei adscribitur, tanto plura attributa ei adscribi debent; itaque ubi ens est infinitum et attributa ejus infinita esse debent: et hoc ipsum est quod dicimus ens infinitum. Ausserdem hat Spinoza später noch einen dem aposteriorischen Gottesbeweis analog gebildeten empirischen Beweis hinzugefügt (pag. 10 u. 12, Anmerkung):... in nobis invenimus tale quid, quod nobis aperte loquatur non de pluribus tantum (nämlich von den Attributen Ausdehnung und Denken) sed et infinitis perfectis attributis, quae enti illi perfecto propria sint antequam perfectum dici possit. Unde vero illa idea perfectionis? Tale igitur quid ex duobus illis oriri non potest, nam duo tantum duo nec infinita dabunt; ergo unde? a me saltem non, nisi et ipse dare possem, quod non habeo. Unde igitur, nisi ab infinitis attributis ipsis, quae nobis dicunt se existere, non vero quid sint dicentia, nam de duobus tantum scimus quid sint.

[48]) Tract. pag. 34, 10, Anm., 72, Anm.

[49]) Tract. pag. 26, Anm.

[50]) Tract. pag. 34.

Die Attribute sind mit der Substanz dem Wesen nach identisch und haben dieselben Eigenschaften wie diese: sie sind substantial,[51]) essential,[52]) unendlich und in ihrer Art vollkommen oder unendlich vollkommen;[53]) sie bedürfen keines andern Genus oder keiner andern Sache, durch die sie besser verstanden oder erklärt werden, denn sie existiren durch sich und werden durch sich erkannt;[54]) aus ihnen besteht Gott,[55]) durch sie ist Gott, was er ist[56]) und sie offenbaren, was Gott ist;[57]) durch sie endlich begreifen wir allein

---

51) Tract. pag. 88, N. 2 u. 3, und pag. 90, N. 11 der Anmerkung. Vergl. pag. 50, Anm.; auch oben pag. 38, Anm. 45. — Ich werde im Laufe dieser Darstellung öfter auf die so eben citirte, ausgearbeitete und wohlgegliederte Anm. zu pag. 88—92 zu verweisen haben; wohl wissend, dass diese Anm. später als der Text verfasst ist, glaube ich doch mich auf sie beziehen zu können, da sie sich innerhalb des die zweite Phase charakterisirenden Gedankenkreises bewegt.

52) So heisst es von der Ausdehnung, Tract. pag. 182: quia vero etiam demonstravimus ens illud infinitum essentiale esse, sequitur attributum hocce etiam esse essentiale.

53) Tract. pag. 22: attributa, quorum unumquodque in genere suo perfectum sit, dagegen pag. 16: infinite perfectum; pag. 182: ens attributorum infinitorum, quorum quodque infinitum perfectumque est; et quia extensio attributum est, quod in genere suo infinitum esse demonstravimus etc.; pag. 88, Anm.: Cogitatio substantialis cum finita esse nequeat, infinita, in genere suo perfecta, et attributum Dei est.

54) Tract. pag. 78: (Definitio) attributorum quae entis sunt per se existentis, quae nullo genere aliave re, quibus melius intelligi vel explicari possunt, opus habent; nam quia, uti entis cujusdam attributa, per se existunt, etiam per se nota fiunt. Vorher: Vidimus jam attributa, vel uti alii ea vocant, substantias, res esse, vel, ut melius et proprius dicamus, ens esse per se existens, atque igitur per se se cognoscere faciens et ostendens. Von hier ist nur ein Schritt bis zum Satze: „Die Existenz liegt im Wesen des Attributes."

55) Tract. pag. 72, Anm.: attributa, quibus Deus existit (holländisch: „van welke God bestaat").

56) Vgl. Tract. pag. 50, Anm., wo es im Gegensatz zu den wahren Attributen von den Eigenschaften heisst: nec tamen per illa Deus est, nam nihil substantiale, per quod solum Deus existit, significant.

57) Während die blossen „Eigenschaften" nicht offenbaren, was Gott ist; vgl. Tract. pag. 34, 74 u. 50, Anm.

Gott als causales, immanentes Princip.[58]) Von den Attributen sind daher die blossen Eigenschaften zu unterscheiden, welche nicht offenbaren, was Gott ist, und nichts Substantiales bezeichnen, so dass Gott zwar nicht ohne sie Gott wäre, aber nicht durch sie Gott ist (Tract. pag. 50, Anm., p. 34); solche Eigenschaften, wenn sie überhaupt Gott zukommen, sind entweder eine nominatio externa oder beziehen sich auf Gottes Thätigkeit, auf alle oder eines seiner Attribute.[59]) Andere gewöhnlich Gott beigelegte Eigenschaften kommen nur einem Modus zu, so der Intellect (pag. 80 u. 82).

Die wichtigste hierher gehörige Lehre ist, dass die Attribute auf einander wirken, mit einander Gemeinschaft haben. Spinoza hatte diesen Satz zum Beweis der Einheit der Substanz gebraucht, begründet hatte er ihn nur empirisch.[60]) Sieht man genauer zu, so bemerkt man freilich, dass es in hervorragender und durchgreifender Weise nur die Ausdehnung ist, die auf das Denken wirkt, dass das causale Verhältniss in gleichem Maasse aber nicht umgekehrt stattfindet. Denn nicht allein, dass unser Denken und unsre Begriffe von aussen verursacht sind[61]) und dies dergestalt,

---

58) Tract. pag. 34: Dicimus enim hic tantum de talibus attributis, quae vere Dei attributa dici possunt, per quae eum in se ipso, nec tanquam extra se operantem concipimus.

59) Tr. pag. 34: Omnia igitur quae homines praeter duo ista attributa Deo adscribunt, si omnino ad eum pertinent, vel nominatio erunt externa, uti quod sit sui constans, unicus, aeternus, et immutabilis; vel quod ad operationes ejus, uti quod sit causa, praedestinator, et rector omnium rerum; quae omnia Deo propria sunt, nec vero quid sit patefaciunt. — Pag. 72, Anm.: Omnia porro quae Deo attribui solent non attributa, sed certitantum modi sunt quae (qui?) ei attribui possunt, vel quod ad omnia vel quod ad unum ejus attributorum, uti, quod ad omnia, quod sit aeternus, per se consistens, omnium causa, infinitus, immutabilis; quod ad unum, quod sit omnisciens, sapiens (quod ad cogitationem), et quod sit ubique, quod omnia impleat, etc. (quod ad extensionem pertinet). — Vergl. pag. 74.

60) Vgl. Tr. pag. 10 u. 12, Anm.; pag. 26: Propter unitatem, quam ubique in natura videmus etc. u. Anm.

61) Tr. pag. 96, Anm. 1: Modi e quibus homo consistit sunt notiones divisae in opinionem, fidem et claram distinctamque cognitionem, ex sin-

dass das intelligere nur ein *Leiden* ist,[62]) Spinoza spricht sogar aus, dass kein Denkmodus im Körper Bewegung oder Ruhe bewirken könne.[63]) Mit dieser Lehre von der vollkommenen Passivität unseres Geistes hat sich Spinoza in Widersprüche verwickelt, denn ohne Spontaneität des Geistes wäre es vergeblich, einen ethischen Denkcanon aufzustellen, wie unser Philosoph doch beabsichtigt; noch auch kann dann der Irrthum dadurch entstehen, dass wir Etwas, was wir vom Object wahrnehmen, für dem ganzen Object zukommend halten,[64]) noch auch kann es bei dieser reinen Abspiegelung der Objecte sogenannte entia rationis geben, wofür Spinoza doch selbst die Begriffe des Theiles und des Ganzen (pag. 28), des Guten und Schlechten (pag. 84) erklärt hatte, und endlich wären die Denkmodi Modi der Ausdehnung, da die Modi dem Attribut zugeschrieben werden sollen, von dem sie abhängen (cf. pag. 182).

In der That sieht sich Spinoza genöthigt, seiner ethischen Anschauung zu Liebe, eine gewisse Spontaneität des Geistes anzunehmen, und wir werden, trotz einiger entgegenstehender Stellen, uns die Einwirkung der Attribute auf einander nicht als absolut, sondern als in gewisse Grenzen eingeschlossen zu denken haben. Zwar bringt der Körper durch seine Action auf den Geist diesem sich und andre Körper zum Bewusstsein, aber Alles, was ausser diesen Wahrnehmungen (perceptiones) dem Geist geschieht, kann nicht vom Körper ver-

---

gulis rebus secundum cujusque naturam ortas („veroorzaakt"). Pag. 158., 168 und 170: τὸ intelligere externam causam habere debet.

62) Tr. pag. 166: Meminisse tantum oportet, τὸ intelligere puram esse passionem, id est rerum essentiae existentiaeque in mente perceptionem; ita ut nunquam ipsi de re aliquid affirmemus vel negemus, ipsa vero sit res quae aliquid de se in nobis affirmet vel neget. Vergl. pag. 158.

63) Tr. pag. 184: Nullum cogitandi modum in corpore motum vel quietem producere posse.

64) Tr. pag. 168: Falsitas enim inde oritur, quod de objecto aliquid tantum sive ex parte percipientes imaginemur ad totum objectum hoc pertinere. (So nach Böhmer, a. a. O. pag. 81.)

ursacht sein;[65]) vielmehr ist zwischen der Wahrnehmung des Geistes, wo er zuerst den Körper bemerkt, und dem Urtheil, was er sich sogleich daraus bildet, ob es ihm gut oder schlecht sei, zu unterscheiden;[66]) der Leib ist nicht die vornehmste Ursache der Leidenschaften,[67]) wohl aber wird der Wahn (opinio) als ihre Ursache und die der Affecte angegeben (pag. 102. 199. 194, Anm. 200); endlich nennt Spinoza die idea rerum die vorzüglichste Wirkung des denkenden Attributs und erkennt Wirkungen im Denken an, deren Ursache keineswegs in der Ausdehnung, sondern nur im Denken gesucht werden müsse.[68]) Die Unmöglichkeit der Wirkung eines Denkmodus auf Bewegung und Ruhe (Ausdehnung) reducirt sich darauf, dass der Geist die Lebensgeister (spiritus) weder unmittelbar in Ruhe bringen (pag. 200), noch auch die ruhenden bewegen, sondern nur die Richtung der sich bewegenden verändern kann.[69]) Diese spiritus[70]) vermitteln überhaupt die Wirkung der Attribute unter einander (cf. pag. 186. 194—200. 206—208), obgleich sich die Möglichkeit der causalen Gemeinschaft der Attribute schon daraus ergiebt, dass sie ja Theile eines Ganzen sind (cf. pag. 196, Anm.).

Wie verhalten sich nun die Attribute zu den Modis? Zunächst muss bemerkt werden, dass Nichts ohne Gott sein

---

65) Tr. pag. 188: ... ita ut omnia quae praeter perceptiones istas menti fiant, a corpore causari nequeant. Siehe zu dieser Stelle übrigens Böhmer's Correctur, a. a. O. pag. 81.

66) Tr. pag. 194: distinguendum esse inter mentis perceptionem, ubi primum corpus percipit, et judicium quod deinde statim facit, num bonum an malum sibi sit.

67) Tr. pag. 192: sequitur, non solum quod corpus praecipua non sit passionum causa ... (Hier haben sowohl van Vloten als Böhmer das zweite non ausgelassen.)

68) Tr. pag. 184—186. Hierzu Böhmer's Correctur a. a. O. pag. 81.

69) Tr. pag. 186 (hierzu Böhmer, a. a. O. pag. 81); pag. 196.

70) Die Lehre von den Lebensgeistern hat Spinoza ebenfalls Descartes entlehnt. Vergl. Sigwart, a. a. O. pag. 96; Trendelenburg, a. a. O. pag. 348.

noch begriffen werden kann, Gott aber *vor* den Einzeldingen sein und begriffen werden muss;[71]) er ist, wie wir sahen, die Ursache aller Dinge. Zwei Modi nun sind unmittelbar von Gott abhängig: die Bewegung in der Materie und der Intellect im Denken, diese sind von ewig her, werden ewig unveränderlich bleiben und sind in ihrer Art unendlich.[72]) Zwar ist die Bewegung sowohl als die Ruhe empirisch angenommen,[73]) ihre Entstehungsursache hofft aber Spinoza noch zu finden.[74]) Wie alle Modi, so können auch Bewegung und Ruhe nicht durch sich sein noch begriffen werden (p. 82 u. 78). Aus diesen ewigen und unendlichen Modis der Ausdehnung, aus Bewegung und Ruhe entstehen nun alle einzelnen Modi der Ausdehnung, die Einzeldinge (pag. 90, Anm. sub 7); die Mannichfaltigkeit dieser Modi aber entsteht aus der Verschiedenheit der Proportion der Bewegung und Ruhe;[75]) ebenso gehen alle Handlungen des Körpers aus der Bewegung und Ruhe hervor (pag. 188). Mit der Entstehung der Modi der Ausdehnung ist auch die der Denkmodi gegeben; es ist nur Ein Denken in der Natur, aber ausgedrückt in unendlichen Ideen gemäss den unendlichen Dingen in der Natur;[76]) das unendliche und in seiner Art vollkommene

71) Tr. pag. 32. 52. 190. 204; pag. 94: Demonstravimus sine Deo nullam rem nec existere nec concipi posse h. e. Deum esse et concipi debere, antequam res particulares esse vel concipi possint.

72) Tr. pag. 80 u. 82, pag. 204, Anm. Vergl. oben pag. 37.

73) Tr. pag. 184: Extensionem igitur solam considerantes, nil aliud in illa perspicimus nisi motum et quietem, e quibus omnes inde procedentes effectus invenimus.

74) Tr. pag. 82, Anm. (Vergl. wegen Echtheit dieser Note Sigwart a. a. O. pag. 58, Anm. Ich selbst glaube, dass diese Anmerkung von Spinoza herrührt, da dieser sehr wohl das Bedürfniss fühlen mochte, sich wegen des ‚aposteriorischen" Verfahrens bei Annahme der Bewegung zu entschuldigen und auf die Resultate weiterer Forschungen zu vertrösten.)

75) Tr. pag. 90, Anm. sub 8: Varietas illorum (modorum) nascitur ex alia motus quietisque proportione, qua hoc ita, illud alio modo est. Vergl. pag. 182 und pag. 196, Anm.

76) Tr. pag. 198: rem cogitantem unicam tantum in natura esse, quae in infinitis ideis expressa sit secundum infinitas in natura res.

Denken enthält als Modus die Erkenntniss aller und jedes einzelnen Dinges (pag. 88, Anm. sub 3 u. 4), diese Erkenntniss oder Idee jedes Einzeldinges, welches real existirt, nennen wir die Seele[77]) jenes Einzeldinges (pag. 90, Anm. sub 6, pag. 208), und nichts kann in der Natur sein, wovon es nicht eine Idee in der Seele desselben gäbe (pag. 198. 204. 88, Anm. sub 4), nach der Beschaffenheit des einzelnen Körpers richtet sich der ihm zukommende Denkmodus; wie der Körper, so auch die Seele, Idee, Erkenntniss u. s. w. (pag. 90, Anm. sub 11). Da nun der Mensch nicht selbst Substanz ist, sondern Alles, was er an Körper und Seele hat, nur Modi der Attribute sind,[78]) ist auch der menschliche Geist nur ein Modus und zwar ein Modus des Denkens (pag. 88, Anm. sub 1 u. 2), und nichts erfahren wir in uns ausser Wirkungen des Denkens und der Ausdehnung (pag. 182); wie aber jedes Einzelding, welches zu existiren beginnt, aus einer gewissen Proportion der Bewegung und Ruhe entsteht, so auch unser Körper, und wie von jedem Einzelding, muss es auch von ihm eine Idee im Denken geben, und so entsteht unsere Seele (pag. 90, Anm. sub 7—9), eben nur als die im Denken enthaltene Vorstellung von ihrem Körper (pag. 196, Anm.). Da nun der Körper eine gewisse Proportion von Bewegung und Ruhe hat, welche durch äussere Körper gemeiniglich verändert wird, und keine Veränderung geschehen kann, ohne dass sie sogleich auch in der Idee geschieht, so entstehen hieraus die reflexiven Ideen der Menschen (p. 196, Anm.). Erzeugen aber andere auf den unsern einwirkende Körper in uns eine Veränderung, so muss die Seele, welche sich dann beständig ändert, dieser Veränderung sich bewusst

77) Tr. pag. 90, Anm. sub 6. Van Vloten hat „ziel“ mit „mens“ übersetzt; ich ziehe mit Böhmer (a. a. O. pag. 79) „anima“ vor und übersetze demgemäss „Seele“.

78) Tr. pag. 90 u. 92: (homo) substantia esse nequit. Omnia igitur quae cogitationis habet, nonnisi modi sunt attributi cogitationis quod Deo attribuimus. Et iterum omnia quae habet formae, motus, et aliarum rerum, eodem modo alterius attributi sunt, sc. extensionis, quod Deo attribuimus.

werden, welche Veränderung das ist, was wir Gefühl (sensus) nennen (pag. 92, Anm. sub 13); die Mannichfaltigkeit der Empfindungen erklärt sich aus der Verschiedenheit der Affectionen (pag. 190, Anm.). Sowohl vor der Geburt als nach dem Tod giebt es von unserm Körper eine Idee oder Erkenntniss im Denken, wenn auch eine andere gemäss der andern Proportion von Bewegung und Ruhe (pag. 90, Anm. sub 10); der Tod ist die von aussen kommende Veränderung der dem Leben eigenthümlichen Proportion von Bewegung und Ruhe, und durch ihn wird die Seele zerstört insoweit sie die Idee oder Kenntniss des sich nach eben jener Proportion von Bewegung und Ruhe verhaltenden Körpers ist (pag. 92, Anm. sub 14); da aber Veränderung und Dauer des Dinges auch Veränderung und Dauer der Seele, und die Seele nicht nur mit ihrem vergänglichen Leib, sondern auch mit Gott, dem Unveränderlichen, vereinigt sein kann, so folgt, wenn sich ihre Vereinigung mit dem letzteren vollzogen hat, daraus auch ihre Unsterblichkeit.[79])

§ 13.

Die metaphysischen Bestimmungen des Tractatus de intellectus emendatione.

In den vorhergehenden §§ 8—12 haben wir den Spinozischen Pantheismus der zweiten Phase kennen gelernt, wie er uns in der Hauptquelle, dem Tractatus de Deo et homine, entgegentritt. Ausser diesem Tractat werden jedoch, ihren metaphysischen Bestimmungen nach, noch andere Schriften der zweiten Phase einzureihen sein; mit Sicherheit kann dies wenigstens mit dem Tractatus de intellectus emendatione geschehen, während sich der Tractatus theologico-politicus, der hier ebenfalls in Betracht gezogen werden muss, zwar mit ziemlicher Wahrscheinlichkeit, aber nicht mit Entschiedenheit der einen oder andern Phase zusprechen lässt. Die

[79]) Tr. pag. 208 u. 210. Vergl. pag. 92, Anm. sub 15.

Entscheidung ist bei den erwähnten Tractaten dadurch erschwert, dass beide, ihrer Aufgabe gemäss, nicht vorwiegend metaphysische Lehren enthalten; doch wurzeln die metaphysischen Bestimmungen, die sich in ihnen finden, zwar noch in der zweiten Phase, während die Lehren und Andeutungen über die Methode bereits auf die dritte Phase hinweisen, so dass sie als den Uebergang anbahnend, resp. bildend aufgefasst werden können. Der Vollständigkeit willen mögen die metaphysischen Elemente beider Schriften hier eine kurze Erwähnung finden; auf die erkenntniss-theoretischen Bestimmungen, namentlich des Tractatus de intellectus emendatione, komme ich, soweit sie zur Entwickelung der dritten Phase nöthig sind, später zurück.

Was nun zunächst den Tractatus de intellectus emendatione betrifft, so behandelt er geradezu die Lehre von der Methode der Erkenntniss. Von der Ansicht ausgehend, dass Tugend und Glückseligkeit nur durch wahre Erkenntniss möglich seien, soll dieser Tractat den rechten Weg dazu angeben. In der Einleitung selbst gesteht Spinoza, wie maassgebend ihn das ethische Motiv bei seinem Denken beeinflusst und angetrieben habe; aber es ist wichtig zu bemerken, dass er zu uns spricht nicht mehr als der mit sich und den flüchtigen Freuden des Lebens Ringende, sondern als der, wenn auch jugendliche, doch bereits geläuterte, innerlich beruhigte und gefestete, objective Denker; hiermit ist indirect gesagt, dass von nun an das Streben nach Erkenntniss das Denken vorwiegend bestimmt, und ein subjectiver Erklärungsgrund für den nüchternen, starren Charakter der sich vorbereitenden dritten Phase angedeutet.

Der Tractatus de intellectus emendatione sollte nicht Spinoza's „Philosophie" selbst lehren, sondern nur eine Einleitung und Vorbereitung dazu sein; Spinoza tritt zumeist negativ auf und verweist, da es ihm unmöglich ist, seine erkenntniss-theoretischen Begriffe gänzlich frei von seinen metaphysischen Bestimmungen darzustellen, öfter auf seine

später anzuschliessende Philosophie.[80]) So zahlreich daher die erkenntniss-theoretischen Bestimmungen sind, so unzureichend zum Zwecke einer genaueren Darstellung sind die metaphysischen. Die Andeutungen der letzteren Art, die der Tractatus de intellectus emendatione giebt und zu denen sich leicht Parallelstellen aus dem Tractatus de Deo et homine finden lassen, sind im Wesentlichen folgende:

So wenig, wie ich, nachdem ich erkannt habe, dass ich existire, fingiren kann, dass ich existire oder nicht existire, kann ich, nachdem ich Gottes Natur erkannt habe, fingiren, dass er existire oder nicht existire[81]) (VIII, 54); Gottes Existenz ist erste und ewige Wahrheit (VIII, 54, Anm 3); wir können nichts in der Natur erkennen, was nicht zugleich die Erkenntniss der ersten Ursache oder Gottes vervollständige (XII, 92 Anm.). Die Natur ist ein einiges unendliches Wesen, d. h. sie ist alles Sein, und ausser welchem es kein Sein giebt (IX, 76); wäre solches Wesen nicht, so könnte es nie hervorgebracht werden (IX, 76, Anm. 2); die Natur ist gleich Gott, denn ihre Bestimmungen sind die Gottes (vergl. IX, 76, Anm. 1[82]). Als Aufgabe wird bezeichnet, zu untersuchen, ob es irgend ein Wesen gäbe und zugleich ein solches, welches aller Dinge Ursache ist, so dass seine „objective" Essenz auch Ursache ist aller unserer Vorstellungen (XIV, 99) — welche Aufgabe ja für Spinoza innerlich bereits beantwortet ist: doch fanden wir auch schon hier als

---

80) So VI, 31, Anm. 1 u. 2; VII, 36, Anm. 2; VII, 45; VIII, 51; IX, 76, Anm. 1; XI, 83. Die Angabe der §§ ist nach der Ausgabe von Bruder, Lipsiae 1844, vol. II.

81) Cf. Descartes, Principia philosophiae I, 15. Den Begriff causa sui, den Spinoza im Tractatus de Deo et homine sogar abgelehnt hatte, führt er hier an einer Stelle mit dem reservirenden Beisatz „ut vulgo dicitur" ein (XII, 92).

82) Beiläufig bemerkt, es erinnert sehr an den Tractatus de Deo et homine, wenn Spinoza in der angezogenen Anmerkung von der Einheit und Ewigkeit der Natur spricht und dann ausdrücklich hinzufügt, dass diese Prädicate nicht Attribute Gottes wären, welche sein Wesen zeigten. Cf. Tract. de Deo et homine p. 50, Anm. u. p. 34; cf. oben p. 40 u. Anm. 59.

erste Ursache Gott bezeichnet (vergl. XII, 92, Anm.). Alles geschieht nach der ewigen Ordnung und nach gewissen Gesetzen der Natur (II, 12); wir müssen alle unsere Vorstellungen in Eine zu vereinigen suchen, damit unser Geist, soweit er es vermag, subjectiv die objective Beschaffenheit der Natur wiedergebe (XII, 91); in der Erkenntniss der Einheit, welche der Geist mit der ganzen Natur hat, besteht das höchste Gut (II, 13).

Allein diese Lehren könnten eventuell auch der dritten Phase des Spinozismus angehören; was uns aber nöthigt, den Tractatus de intellectus emendatione seinen metaphysischen Bestimmungen nach der zweiten Phase einzureihen, sind einerseits die Hinweise, dass mit dem Begriffe des ens perfectissimum zu beginnen sei (cf. VII, 38 ff, 49), womit der Tractatus de Deo et homine begann, während die Ethik von dem Begriff des per se existens ausgeht; andererseits die Lehren über das Verhältniss der Attribute zu einander und über den Intellect, welche denen des Tractatus de Deo et homine sehr ähnlich, wenn nicht gleich zu sein scheinen, jedenfalls sich aber von den Bestimmungen der Ethik durchaus unterscheiden. Im Tractatus de intellectus emendatione lehrt Spinoza, wie im Tractatus de Deo et homine, dass die Attribute auf einander wirken; und ferner, dass viele Vorstellungen von aussen stammen, der Intellect aber zugleich eine gewisse Spontaneität habe.[83] — Der Fortschritt dieser Schrift

[83] Der ganze Tractat geht von dieser Ansicht aus; cf. IV, 21. VI, 85. IX, 66, 68, 72. X, 78. XIV, 103 und XV, 106 ff. Folgende Stellen mögen besonders hervorgehoben werden: XI, 84: Sic itaque distinximus inter ideam veram et ceteras perceptiones, ostendimusque, quod ideae fictae, falsae et ceterae habeant suam originem ab *imaginatione*, hoc est, a quibusdam sensationibus fortuitis (ut sic loquar) atque solutis, quae non oriuntur ab ipsa mentis potentia, sed a causis externis, prout corpus sive somniando sive vigilando varios accipit motus; XII, 91: Scopus itaque est claras et distinctas habere ideas, tales videlicet, quae ex pura mente, et non ex fortuitis motibus corporis factae sint; vergl. die Anm. zu dieser Seite. IX, 71: Quare forma verae cogitationis in eadem ipsa cogitatione sine relatione ad alias debet esse sita; nec objectum tanquam causam

liegt also weniger in den metaphysischen Erkenntnissen, als in der Abklärung und Ausbildung der Methode.

Noch sei mir eine Bemerkung über den Schluss des Tractat-Fragmentes gestattet. Im letzten der vorhandenen Capitel sieht Spinoza die Nöthigung ein, die Natur oder Definition des Intellects zu geben — dies kann er aber nicht ohne sein metaphysisches System, zu dem er doch erst vorbereiten will; er deutet daher (XV, 110) noch an, dass etwas Allgemeines aufzustellen sei, woraus die Eigenschaften des Intellects mit Nothwendigkeit folgten — aber er bricht, als diese Schwierigkeit an ihn herantritt, ab. Sollte er abbrechen, weil diese Schwierigkeit ihn zu der Einsicht drängte, dass die Lehre vom Intellect keine Vorbereitung zu seiner Metaphysik sein könne, da sie aus dieser ja erst resultirt? sollte dies nicht der Grund sein, dass in der spätern Darstellung des Spinozismus die Erkenntnisstheorie wieder, wie in der früheren, erst nach der Feststellung der metaphysischen Lehren folgt?

§ 14.

Die metaphysischen Bestimmungen des Tractatus theologico-politicus.

Auf die gleiche Entwickelungsstufe, die der Tractatus de intellectus emendatione einnimmt, wird im Allgemeinen der Tractatus theologico-politicus zu stellen sein, dessen metaphysischer Standpunkt sich mehr in Andeutungen und Negationen verräth, als in bestimmten Erörterungen darlegt — wie es bei einem Werke natürlich ist, dessen Aufgabe die metaphysische Darstellung nicht erheischte, welches vielmehr bei seiner beabsichtigten Anonymität die den Autor ganz

agnoscit, sed ab ipsa intellectus potentia et natura pendere debet. Auch ist das häufige Vorkommen des Ausdruckes „perceptio“ in diesem Tractat zu beachten, ein Ausdruck, den Spinoza in der Ethik (pars II, definitio III, explicatio) verwirft.

speciell charakterisirenden Ansichten unausgesprochen oder nur implicirt ausgesprochen lassen musste. Werden wir daher bei dem vorliegenden Werk nicht die ganze Fülle der Spinozischen Ansichten zu erhoffen haben, so dürfen wir doch bei dem Charakter des Philosophen erwarten, dass er keine Ansicht ausspreche, die nicht auch die seine wäre.

Die hauptsächlichsten metaphysischen Bestimmungen sind nun in der Kürze folgende:[84])

Gottes Existenz ist eine ewige Wahrheit (IV, 28),[85]) doch ist sie nicht durch sich selbst bekannt, sondern muss aus unerschütterlich richtigen Begriffen erkannt werden (VI, 17). Gott ist absolut unendlich und enthält alle Vollkommenheiten (VI, 58). Gottes Wille und Verstand sind identisch und werden nur durch die Art unserer subjectiven Auffassung unterschieden (IV, 23 ff. cf. VI, 8); von der göttlichen Natur zurück- und nur der menschlichen Natur zuzuweisende Attribute sind: Lenker, Gesetzgeber, König, mitleidig, gerecht etc. (IV, 30; cf. IV, 37). Gottes Wesen ist Ursache aller Dinge (IV, 11), ohne Gott kann nichts sein noch begriffen werden (IV, 10 u. 11); das klare und distincte Verstehen der Werke der Natur erhöht unsere Gotteserkenntniss (VI, 23), ja sogar das Wesen Gottes erkennen wir um so vollkommener, je mehr wir die natürlichen Dinge erkennen (IV, 11); vom Theilhaben an Gottes Natur und an Gottes Idee oder Erkenntniss hängt alle unsere Erkenntniss, unser Intellect, unser Wissen ab (I, 3 u. 5; IV, 44. 10). Dass mit der Erkenntniss Gottes auch die Liebe Gottes und unser höchstes Gut, Tugend, Seelenruhe und Freiheit zusammenhängt, ja dass die Liebe Gottes nicht allein des Menschen höchste Glückseligkeit, sondern auch der letzte Zweck aller mensch-

---

84) Ich übergehe absichtlich einige in den „Anmerkungen" enthaltene Bestimmungen, da sie späteren Ursprungs sind, so dass sie kaum noch der zweiten Phase angehören.

85) Edit. Bruder, vol. III.

lichen Handlungen ist — dieser unsern Philosophen so tief bewegende Gedanke findet selbstverständlich auch in diesem Tractat seinen mannichfachen Ausdruck (so III, 52. IV, 9—15. 19. 21. 34 u. 38. VII, 68).

Noch bleiben eine Reihe von Bestimmungen übrig, in denen Spinoza Gott und Natur identificirt, die jedoch von den Zeitgenossen, soweit sie des Autors eignen philosophischen Standpunkt nicht kannten, zum Theil wohl deistisch aufgefasst werden konnten: es sind dies die Anwendungen theologischer Begriffe auf Verhältnisse der Natur — wegen ihrer geringeren metaphysischen Bedeutung genüge ebenfalls eine kurze Anführung.

Mit einer gewissen Vorliebe führt Spinoza den Begriff des „göttlich-natürlichen Gesetzes" ein, worunter er die allgemein-gültigen psychologischen Gesetze versteht, welche zum Zweck der Erkenntniss und Liebe Gottes fungiren (IV, 18—21; cf. 39. 41. 50. V, 15). Gottes Beschlüsse (decreta) selbst sind die Naturgesetze; die Begriffe „Naturgesetz" und „Gottes Beschluss und Leitung" sind identisch (III, 8. cf. VI, 27 u. 69; XIX, 18), dennoch handelt Gott nicht als Gesetzgeber oder Fürst, noch aus Gerechtigkeit oder Mitleid, sondern allein aus der Nothwendigkeit seiner Natur und Vollkommenheit (IV, 37. VI, 9); daher wird Alles durch Naturgesetze zum Existiren und Wirken nach einem gewissen und bestimmten Grunde bestimmt (IV, 3), und befolgt die Natur zwar ihre eigenen Gesetze, aber ihre Kraft und Macht (virtus et potentia) ist nur die Kraft und Macht Gottes (VI, 11), dessen Unendlichkeit, Ewigkeit und Unveränderlichkeit sie ausdrücken (VI, 25) und die sich auf Alles erstrecken, was vom göttlichen Intellect begriffen wird (VI, 13). Ebenso wie die „Beschlüsse" Gottes werden die „Wollungen" (volitiones) oder der „Wille" Gottes den Naturgesetzen gleichgesetzt (VI, 21 u. 22) und daher wird gelehrt, dass die Decrete und der Wille Gottes ewige Nothwendigkeit und Wahrheit involviren (III, 8. IV, 25. VI, 10); so wird die Macht und das

Recht Gottes mit der Macht und dem Rechte der Natur identificirt und beide aus demselben Grunde unendlich genannt (I, 44. III, 9. VI, 11. XVI, 3. 4); an einer Stelle heisst es sogar, die Macht der Natur sei die göttliche Macht und Kraft (virtus), die göttliche Macht aber ganz und gar Gottes Wesen selbst (ipsissima Dei essentia; VI, 9). So versteht Spinoza auch unter „Gottes Leitung" die feste und unveränderliche Ordnung der Natur oder den Zusammenhang (concatenatio) der natürlichen Dinge (III, 7), unter „Geschick" (fortuna) aber Gottes Leitung, soweit er die menschlichen Angelegenheiten durch äussere und unvermuthete Ursachen lenkt (III, 11) und so ist ihm endlich „Gottes Berufung oder Erwählung" nur vorbestimmte Naturordnung (III, 10), während jedes Individuum von der Natur determinirt ist (XVI, 2—5); ist doch der Mensch ja nur ein Theil, ein „Theilchen" der Natur (XVI, 10).

Es lässt sich nicht leugnen, dieser Tractat bekundet namentlich insofern einen Fortschritt der gesammten Entwickelung Spinoza's, als das religiöse Gefühl des Philosophen sich hier schon vollkommen seinen metaphysischen Ansichten adäquat herausgebildet hat und es ihm leicht macht, die alten theologischen Begriffe in seinem Sinne anzuwenden, resp. umzudeuten.

Zum Schluss möchte ich noch zweier Stellen Erwähnung thun, die, wenn auch nicht mit voller Gewissheit, dafür zeugen, dass der Tractatus theologico-politicus noch in die zweite Phase der Spinozischen Entwickelung zu setzen sei. Auf Spinoza's Wahrhaftigkeit vertrauend, glaube ich die Worte: „ut nos vigilando *ab objectis affecti* solemus" (II, 10) sowie die folgenden: „certitudo ... non mathematica (hoc est, quae ex necessitate *perceptionis rei perceptae aut visae* sequitur)" (II, 12) so auffassen zu dürfen, dass Spinoza in diesem Tractat noch wie in den beiden früheren an der Lehre festhält: dass die Attribute auf einander wirken. Im zweiten Beispiel ist namentlich der Ausdruck „res percepta"

bezeichnend und der Ausdruck „perceptio“ insofern von Belang, weil er sehr häufig im Tractatus de intellectus emendatione vorkommt, in der Ethik aber förmlich verworfen wird (cf. oben § 13, Anm. 83). Allein noch mehr als die angezogenen Stellen spricht für den Attribut-Standpunkt der zweiten Phase, dass Spinoza ganz von diesem Standpunkt aus seine Polemik führt. Endlich kann man noch für die Einreihung in die zweite Phase den Satz anführen (IV, 11): „certum est, omnia, quae in natura sunt, Dei *conceptum* pro ratione suae essentiae suaeque perfectionis involvere atque exprimere“, der den Begriff Gottes als Ausgangspunkt, also im Allgemeinen den Ausgangspunkt der zweiten Phase, wahrt (cf. VI, 17).

Ueber das Verhältniss der zweiten Phase des Spinozischen Pantheismus zur dritten.

---

§ 15.

Die allgemeinen Motive der Weiterentwickelung.

Mit dem Tractatus theologico-politicus schliesst die Reihe der der zweiten Phase angehörigen Schriften; das nächste Denkmal des Spinozischen Entwickelungsganges gehört bereits der dritten Phase an. Es fragt sich nun: Wie entwickelte sich diese dritte Phase aus der zweiten? Suchen wir zur Beantwortung dieser Frage zunächst die allgemeinen, logischen und psychologischen Motive auf, von denen wir annehmen dürfen, dass sie überhaupt eine Weiterentwickelung hervorriefen.

Wir erinnern uns, in wie hohem Maasse Spinoza von Giordano Bruno abhängig gewesen war und dass er in der ersten Phase seiner Philosophie nur dessen Werk zum Abschluss, zum bewussten Ausdruck brachte. Wir sahen dann Spinoza in ein ähnliches Verhältniss zu Descartes treten — auch hier zieht er eigentlich nur die Consequenz, die im System desselben involvirt lag. Während indess Bruno von der realen lebendigen Natur ausging und das empirische Element begünstigte, stützte sich Descartes auf einen Begriff (Gottes) und beförderte das begriffliche Element: Bruno und Descartes gingen ganz verschiedene Wege — Spinoza gelangte auf beiden zum gleichen Resultat. Allein, er war schon zu erfüllt von Brunonischen Anschauungen und der eigenen Lösung seines Problems, als dass er den zweiten Weg hätte einschlagen können, ohne zu versuchen, ihn mit dem ersten zu vereinen; führten doch beide zu der Einen Wahrheit! Dieser Versuch machte die zweite Phase aus, wie sie sich uns im Tractatus de Deo et homine darstellt.

Spinoza arbeitete aber auch jetzt noch rastlos weiter; ununterbrochen ist er bemüht, seine Gedanken zu klären, zu berichtigen, weiterzubilden — schon zahlreiche Anmerkungen zu jenem Tractat geben Zeugniss hiervon. Unser Philosoph ist jedoch auch älter geworden; der ethische Drang, die mystische Neigung des jugendlichen Forschers weichen mehr und mehr dem nüchternen Denken des reifen Mannes; der sittliche Trieb hat seinen Abschluss und seine Befriedigung gefunden, aber der Drang nach klarer und bestimmter begrifflicher Erkenntniss ist geblieben und in seiner vorwiegenden Bethätigung mächtiger als vorher. Fester und sicherer ist in Spinoza auch die Ueberzeugung von der Einheit Gottes und der Welt geworden: das Endergebniss seines Denkens steht ihm unerschüttert, auch wenn sich der Weg dahin nicht frei von Widersprüchen und Irrthümern zeigen sollte. Und in der That, Spinoza's System, wie es jetzt vor uns liegt, ist nicht ohne Widersprüche; die

beiden Wege, die Spinoza zu vereinigen gesucht hatte, waren zu sehr in sich verschieden, als dass nicht manche Elemente doch unvereinbar gewesen wären und zu entgegenstehenden Bestimmungen geführt hätten, von denen einzelne dem Autor selbst nicht verborgen bleiben konnten. Hatte er z. B. nicht die Spontaneität erst leugnen, dann setzen müssen? Hatte er sich nicht den Anschein gegeben, als gehe Gottes Existenz (dualistisch oder emanatistisch) der der Substanzen voraus? als sei dieser so existirende Gott selbst mit einem unendlichen Intellect begabt, der dann nur sein erstgewirkter Modus sein sollte? Hatte er nicht Gott Willen beigelegt, obgleich jede Wollung von einer äussern Ursache herrühren sollte?[85]) und wie vertrug sich mit der Annahme des Brunonischen wollenden und gütigen Gottes die Cartesische Nothwendigkeit des Geschehens? Wie war, dem sich immer mehr entwickelnden Bedürfniss nach mathematischer Sicherheit gemäss, bei einer solchen Ursache ein sicheres, mathematisches Erkennen, eine dem Object adäquate Darstellung möglich?

Diese Widersprüche müssen gelöst werden. Auf der einen Seite gilt es die Einheit Gottes mit der Welt und die Nothwendigkeit des Geschehens zu constatiren, auf der andern Klarheit und Bestimmtheit der Begriffe und Sicherheit der Mathematik zu erlangen. Nachdem er auf's Neue und gereifteren Geistes Descartes studirt hat[86]), arbeitet Spinoza zum dritten Male seine Lehre durch, zum dritten Male stellt er sie dar — das Resultat seiner Gedankenthat

---

85) Tract. pag. 160 sqq.

86) Die Abfassungszeit der ersten Fragmente der dritten Phase und das Studium Descartes' müssen nahe bei einander liegen, da erstere im Jahre 1661 verfasst sind und Spinoza schon Ende 1662 den Descartes so beherrscht, dass er ihn mit leichter Mühe nach geometrischer Weise darstellen kann; jedenfalls geht das Studium Descartes' der Abfassung der Ethik vorher. Uebrigens zeigen schon die Anmerkungen zum Tractatus de Deo et homine Spuren eines erneuten Descartes-Studiums.

legt er, freilich erst nach jahrelanger Arbeit, in der „Ethik“ nieder; diesmal erscheinen Darstellung und Lehre vollendet, wenn auch, bei aller Aehnlichkeit, welche verwandtschaftliche Abstammung zu verleihen pflegt, doch von den frühern Versuchen vielfach und wesentlich verschieden. Nicht allein, dass einzelne Bestimmungen fundamental geändert sind, der ganze Charakter des neuen Werks ist ein andrer geworden — doch was kümmert es den Forscher, dass, in gleichem Maasse, als die „Natur“ Bruno's, jene liebende, lebendige und belebende Weltmutter, zur Cartesischen Weltmaschine ward, auch der willensbegabte und gütige Gott zum blinden Wesen wird, das ohne Willen und ohne Verstand einzig nach dem starren Gesetz seiner Nothwendigkeit wirkt?

---

§ 16.

Vergleichender Ueberblick über die drei Phasen des Spinozischen Pantheismus.

Um indess einen klaren Einblick in die Entwickelung der dritten Phase aus der zweiten zu gewinnen, genügt es nicht, allein die allgemeinen Motive der Weiterentwickelung überhaupt anzudeuten, wie es im vorhergehenden § versucht wurde, sondern wir müssen noch besonders den Process untersuchen, in welchem der Spinozische Pantheismus diese neue Umbildung erlitt, um sich endlich in den Formen zu festen, die uns jetzt in der „Ethik“ entgegentreten und die wir den Spinozismus κατ' ἐξοχήν zu nennen pflegen. Zum Zweck dieser Untersuchung sei mir zunächst ein kurzer Rück- und Ueberblick über den ganzen Entwickelungsgang gestattet.

Vergegenwärtigen wir uns daher zunächst, welchen Anfang der Spinozische Pantheismus überhaupt genommen hatte. In der ersten Phase ging Spinoza von einem in gewissem

Sinne empirischen Standpunkte aus, indem er mit dem Begriff der Natur begann, die „Natur“ aber nicht erst *setzte*, sondern sie sogleich *betrachtete*. Er steigerte sodann den Begriff der Natur zur Idee des Weltalls und legte diesem alle die Prädikate bei, durch welche man Gott definirte, so dass — bei der innerlich längst vollzogenen Gleichsetzung der Definitionen — schliesslich mit einem Male auch die Benennungen einfach gleich gesetzt und die Bezeichnung „Gott“ eingeführt wurde. Dieser naturalistische Standpunkt indessen, den Spinoza hier in Abhängigkeit von Bruno einnahm, berechtigte ihn, empirische Daten aufzunehmen — eine Berechtigung, die er später im Tractatus de Deo et homine zur Geltung bringt, als sein Standpunkt schon ein geänderter war. In jenem Tractat bilden nun die offen auftretenden empirischen Elemente ein charakteristisches Kennzeichen der zweiten Phase.

In ihr nämlich hatte Spinoza — unter dem Einflusse Descartes' — zwar den Begriff Gottes, d. h. die Vorstellung der Vollkommenheit, vorangestellt und aus diesem Begriff alles Andere abzuleiten gesucht, fühlte sich aber nicht verhindert, zugleich — unter dem Einfluss jener ersten naturalistischen Phase — mit empirischen Elementen zu operiren.[87]) Vor Allem kennt er in der zweiten Phase noch eine reale Causalität, obgleich sich schon die Keime zu jenem rein-logischen Abhängigkeitsverhältniss vorfinden; er lässt ferner die Attribute auf einander wirken und die Wahrnehmung dieser Wirksamkeit dient ihm mit zum Beweis der Einheit der Substanz. Es kam Spinoza auch bei der Voranstellung des ontologischen Gottesbeweises namentlich dar-

---

[87]) Diesen Einfluss der ersten Phase hat Spinoza nie überwunden; in der Ethik lassen sich mehrere Sätze darauf zurückführen, dass Spinoza den empirischen Standpunkt theilweise noch einnahm oder einnehmen zu können glaubte — Sätze, die hier geradezu als unbewiesen und unbeweisbar gelten müssen, z. B. die Existenz der endlichen Dinge, der Körperwelt überhaupt, der Bewegung.

auf an, von einem *Seienden* auszugehen und zwar natürlich von einem solchen, aus welchem sich dann die zu seinem System nöthigen Eigenschaften entwickeln liessen. Ein solches Seiende schien ihm jetzt Gott zu sein und er sucht daher zuvörderst die *Existenz* Gottes nachzuweisen und dann erst Gottes Eigenschaften im Sinne seiner All-Einheit darzulegen.

Nun ist es für diese Phase ein anderes, ebenfalls charakteristisches Zeichen, dass Spinoza sich offenbar scheut, in den Begriff Gottes von vornherein den der Substanz hineinzuziehen; sei es, dass die Unsicherheit Descartes' gerade in diesem Punkte Spinoza beirrte oder warnte, mit einer solchen Definition zu beginnen, sei es, dass ihm eine solche Definition zu sehr gegen die gewöhnliche vorauszusetzende Definition, von der aus er doch andererseits vorzugehen wünschte,[88]) zu verstossen schien, sei es, dass für Spinoza im Begriff einer Substanz die Ausdehnung bereits zu sehr involvirt oder gar ausgesprochen schien, so dass er nicht mit dem Endergebniss anfangen wollte — genug, Gott wird von ihm mit dem gebräuchlichen und unbestimmten Ausdruck eines „ens" definirt und selbst die Einheitsbeweise werden nur als auf „een enig weezen" bezüglich angekündigt[89]) und als auf die „Natur" bezogen abgeschlossen.[90])

Dagegen ist es Spinoza schon aus der ersten Phase geläufig, die Begriffe Substanz und Natur als identisch zu gebrauchen — eine Gleichsetzung, die bei der Identificirung von Gott und Natur ihre guten Dienste thut (siehe oben pag. 30) und die für die Folge sich als von Bedeutung erweisen wird. Spinoza schliesst demnach im Tractat. de Deo et homine von den Eigenschaften Gottes auf die der Substanz, findet, indem er den Ausdruck „Substanz" mit dem

88) Aehnlich verhielt sich Spinoza auch zur Substanz-Einheit; im Anfange spricht er immer von einer Mehrheit von Substanzen.

89) Tractat. de Deo et homine pag. 27; cf. oben pag. 32, Anm. 33

90) Ibidem, pag. 28.

der „Natur“ einfach vertauscht, dass sich die Definitionen von Gott und Natur decken[91]), d. h. denn, dass Gott und Natur gleich sind und folglich, da es in der Natur nicht zwei verschiedene Substanzen geben kann, dass Gott die Eine Substanz sei — bei welchem Schluss aber, wie gesagt, der Name „Gott“ fehlt. Bei dieser Operation fungirt entschieden die Substanz als Mittelbegriff, wenn auch zuweilen mit dem Namen „Natur“ verdeckt. — Wiederum charakteristisch für diese Phase ist die zu diesem Beweisgang nöthige Gleichsetzung der drei Grundbegriffe: Unendlichkeit Vollkommenheit und Totalrealität, von denen ich ausführlich oben § 2 und sonst an geeigneten Stellen gesprochen habe.

Stellen wir nun, um die Zielpunkte der folgenden Untersuchung klar zu bezeichnen, die metaphysischen Lehren des Tractatus de Deo et homine und der Ethik gegenüber, soweit sie die Hauptverschiedenheiten, mithin das Charakteristische der zweiten und dritten Phase bilden:

1) Im Tractat geht der Gottesbegriff (die Idee der Vollkommenheit) voran, in der Ethik der Begriff der Substanz (Vorstellung des durch sich Seienden);

2) im Tractat ist der Begriff der causa sui verworfen,[92]) in der Ethik wieder aufgenommen;

3) im Tractat wirken die Attribute auf einander, in der Ethik nicht;

4) im Tractat herrscht noch die reale Causalität vor, in der Ethik die logische Abhängigkeit — womit zugleich das empirische Element der zweiten Phase aufgehoben ist; und

---

91) Man sieht, Spinoza konnte oder musste sogleich auf die Gleichsetzung von Gott und Substanz schliessen und dann einfach die Einheit der Substanz beweisen — aber, wie bemerkt, er vermeidet diese Gleichsetzung so viel wie möglich.

92) Ich erinnere jedoch daran, dass dies erst im Laufe der Entwickelung, nicht sogleich zu Anfang geschah.

5) unterscheidet sich endlich die Ethik noch formal vom Tractat durch ihre Darstellung „nach Art der Geometrie“ [93]).

Bei der nachfolgenden Untersuchung über die Entwickelung der dritten Phase aus der zweiten werden wir indess nicht allein die Ethik in Betracht zu ziehen haben, sondern, als ebenfalls der dritten Phase angehörig, auch jenes Fragment, in dem Spinoza zum ersten Mal eine Darstellung seiner Lehre nach Art der Geometrie versucht [94]), und die Briefe. Jenes wie diese theilen, soweit sich dies bei ihrem fragmentarischen Charakter verfolgen lässt, mit der Ethik die Hauptmerkmale der dritten Phase, namentlich stellen sie den Begriff der Substanz an die Spitze [95]) und heben die Wirksamkeit der Attribute unter einander auf [96]).

§ 17.

Motive für die Anwendung der mathematischen Methode.

Beginnen wir zunächst mit einer kurzen Erwähnung der mathematischen Methode.

Wir begreifen leicht das tiefliegende Bedürfniss Spinoza's, einer Ueberzeugung, deren Richtigkeit ihm subjectiv durchaus gewiss war, auch in der Darstellung objective Gewissheit zu verschaffen, und zwar musste sich hierbei eine Methode, deren richtige Anwendung volle Sicherheit des Inhalts versprach, um so mehr empfehlen, als dem Drang nach dem Ideal der mathematischen Gewissheit, das Spinoza wie Descartes erfüllte, das Streben nach mathematischer Methode schon an sich nahe liegt. Diese Neigung Spinoza's zur

93) Obwohl streng genommen dieser Punkt nicht mehr hierher gehört, so möge er doch mit erwähnt werden, da er nicht ohne grössere Bedeutung für die metaphysischen Bestimmungen Spinoza's gewesen ist.

94) Supplementum, Appendix p. 234 sqq.

95) Suppl. pag. 236; epist. II—IV (cf. Sigwart, a. a. O. p. 139).

96) Suppl. p. 234, Axiom 3—5; Ep. II, 3. III, 3. 4. IV, 6. — Freilich ist diese Aufhebung des Causalitätsverhältnisses der Attribute nicht consequent durchgeführt — wie es auch in der Ethik nicht geschehen ist.

mathematischen Methode erklärt sich indess weder allein aus der Richtung der Zeit, der eine besondre Vorliebe für die Mathematik nicht abzusprechen ist, noch allein aus den Anregungen Descartes', dessen Studium allerdings schon früher so maassgebend ihn beeinflusst und den er gleichzeitig mit der letzten Umgestaltung seiner Philosophie aufs Neue studirt hatte[97]). Es ist vielmehr auf eine in gewissem Grade beiden Philosophen eigenthümliche Vermischung des philosophischen und mathematischen Denkens hinzuweisen, welche auf einer Verwechselung von Anschauung und Begriff beruht und aus dem Begriff einer Sache das zu schliessen meint, was sie aus seiner Anschauung erschliesst, und das, was sie aus seinem Begriff schliesst, auch für die Anschauung gültig annimmt, ohne sich die Frage vorzulegen, ob eine dem Begriffe entsprechende Anschauung des betreffenden Objects überhaupt möglich sei, und ohne sich bewusst zu sein, dass die Sicherheit der Geometrie eben in der anschaulichen Nachweisbarkeit, resp. Controle wurzelt. So meint Descartes (Princ. philos. I, 14), ebenso wie er aus der „Idee" des Dreiecks auf reale Eigenschaften desselben schliesse, auch aus der „Idee" Gottes auf dessen reale Eigenschaften schliessen zu können — und er kann es auch, weil er noch kein Kriterium kennt, an dem er die Richtigkeit oder Zulässigkeit beider Schlüsse prüfen müsste. Wie gross die Gefahr war, aus Begriffen auf reale Eigenschaften zu schliessen, die man einer empirischen Controle nicht unterwarf, zeigt eben Spinoza, der der naheliegenden Versuchung unterlag, sich physische Vorgänge mathematisch und mathematisch-logische Folgerungen analog dem physischen Causalitätsverhältniss vorzustellen. War doch die Verwechselung von Be-

---

[97]) Descartes hatte bekanntlich das Ideal einer mathematischen Sicherheit für die Philosophie immer im Auge gehabt und selbst als Anhang zu seiner Responsio ad secundas objectiones den Versuch gemacht, seine Philosophie nach Art der Geometrie darzulegen, und hiermit Spinoza das Vorbild überliefert.

griff und Anschauung bei Niemand grösser als bei Spinoza, und musste ihm daher sein philosophisches Denken um so geeigneter erscheinen, in die Form mathematischer Darstellung einzugehen.

Noch ein anderes Moment musste gerade Spinoza der mathematischen Methode zuführen: die Vorstellung der Nothwendigkeit. Die Sicherheit und Gewissheit der Mathematik fusst auf der Nothwendigkeit ihrer Folgerungen — ebenso nothwendig wie diese Folgerungen sollten nicht nur die aus den aufgestellten Prämissen zu ziehenden Schlüsse im Denken sein, sondern auch die Vorgänge im Sein sollten sich mit Nothwendigkeit vollziehen[98]). Wie die Nothwendigkeit des Inhalts der Mathematik der Methode die Sicherheit verlieh, so sollte demnach dem nothwendigen Sein und Geschehen der philosophischen Materie ebenfalls die mathematische Methode entsprechen, denn in beiden Fällen hatte sie das Nothwendige zu ihrer Voraussetzung und zu ihrem Inhalt.

---

§ 18.

Motive der Gleichsetzung der logischen und real-causalen Abhängigkeit; Genesis der grundlegenden Definitionen, Axiome und Propositionen der dritten Phase (Ethik).

Die Vertauschung der physischen Causalität mit der logischen Abhängigkeit ist eine der merkwürdigsten Erscheinungen nicht nur innerhalb des Spinozismus, sondern der ganzen Philosophie. Haben wir die Entstehung dieser Vertauschung überhaupt erkannt, so wird es sich leicht erklären, warum in der Ethik gerade die logische Abhängigkeit eine vorwiegende Stellung einnimmt; auch dürfen wir erwarten, bei der Beantwortung einer Frage von so fundamentaler

---

[98]) cf. Cogit. metaph. p. II, c. IX, § 2: Si homines clare totum ordinem naturae intelligerent, omnia aeque necessaria reperirent, atque omnia illa quae in mathesi tractantur; wobei zu beachten, dass Spinoza selbst den menschlichen Geist und Willen der Ordnung der Natur mit einreiht.

Bedeutung, wie dieser, noch andere fruchtbare Einblicke in die Entwickelung der dritten Phase zu thun.

Werfen wir zunächst einen Blick auf die Merkmale, in denen die fragliche Gleichsetzung zu Tage tritt.

Zunächst ist zu bemerken, dass in der Ethik nie ein angenommenes causales Verhältniss, ein aufgestelltes Gesetz, empirisch nachgewiesen oder controlirt wird.

Sodann ist es auffällig, dass die Abhängigkeit der realen Dinge von einander gleich ist der Abhängigkeit der Begriffe von einander, d. h. dass physische Verhältnisse mathematisch-logisch aufgefasst werden. Am deutlichsten erscheint diese Auffassung in dem fünften Axiom des ersten Theils der Ethik: Quae nihil commune cum se invicem habent, etiam per se invicem intelligi non possunt, sive conceptus unius alterius conceptum non involvit, woraus eben umgekehrt folgt: Haben zwei Dinge etwas gemeinsam, so involviren sich ihre Begriffe. Dieses „involviren" ist aber wiederum der gemeinsame Ausdruck für eine physische und logische Abhängigkeit; die Ursache involvirt die Wirkung, wie der Begriff den Begriff, und Ausdrücke, wie „natura" „conceptus" „essentia" werden beliebig vertauscht.

Umgekehrt wird endlich die Abhängigkeit der Begriffe von einander gleichgesetzt der causalen Abhängigkeit der realen Dinge von einander, d. h. mathematisch-logische Verhältnisse werden physisch vorgestellt. So fusst der Lehrsatz, dass die Attribute nicht aufeinander wirken, darauf, dass sie, nach Spinoza, nicht durch einander begriffen werden können, d. h. dass der Begriff des einen den des andern nicht involvirt. Spinoza geht aber noch weiter und lehrt: Weil sie nicht durch einander begriffen werden können, darum kann das eine Attribut nicht die Ursache des andern sein. Also: wo keine (logische) Abhängigkeit der Begriffe, da keine (real-causale) Abhängigkeit der Dinge.

Suchen wir nun den Gedankengang zu reproduciren, durch welchen Spinoza dahin kam, in seiner Philosophie

die reale Causalität zur logischen Abhängigkeit zu verflüchtigen, und sehen wir zunächst, unter welchen Eindrücken Spinoza stand und was er überhaupt als das Ziel der Erkenntniss aufstellte.

I. Gemäss den Vorstellungen, die hauptsächlich in Spinoza's Denken eine dominirende Stellung einnehmen, nämlich den Vorstellungen der All-Einheit, der Nothwendigkeit des Geschehens und des damit verbundenen nothwendigen Zusammenhanges aller Dinge in der Natur, culminirt die Aufgabe der Philosophie für Spinoza in der Forderung, dass das Erkennen (Denken) die Einheit und das nothwendige Geschehen, d. h. den nothwendigen Zusammenhang der Dinge „referiren" solle. Im Tractatus de intellectus emendatione, in dem er sich zuerst über Ziel und Mittel der Erkenntniss klar zu werden suchte und dessen methodischen Bestimmungen er im Wesentlichen treu geblieben ist, sagt er: Deinde omnes ideae ad unam ut redigantur, conabimur eas tali modo concatenare et ordinare, ut mens nostra, quoad ejus fieri potest, referat objective formalitatem naturae, quoad totam et quoad ejus partes[99]).

Wir werden nun sehen, dass die Durchführung dieses Satzes nicht allein unsre hier zunächst aufgeworfene Frage beantworten wird, sondern dass sie zugleich für die Gestaltung der Ethik von weitgehendster Bedeutung gewesen ist — aus letzterem Grunde werde entschuldigt, wenn ich im Folgenden zuweilen auf Sätze Spinoza's Rücksicht nehme, die nicht unmittelbar zum Thema gehören.

II. Soll nun die philosophische Erkenntniss Einheit, Ordnung und Zusammenhang der Natur wiedergeben, so ist es die erste Consequenz dieser erkenntniss-theoretischen Bestimmung, dass die Erkenntniss mit dem beginnt, was in der

---

[99]) Tractatus de intellectus emendatione XII, 91. — XIII, 95: Si autem has (scil. rerum essentias) praetermittimus, necessario concatenationem intellectus, quae naturae concatenationem referre debet, pervertemus, et a nostro scopo prorsus aberrabimus.

gegebenen Natur den Anfang bildet, d. h. mit der ersten Ursache oder dem ursprünglich Seienden, d. h. mit einem Seienden, das von keinem andern Seienden abhängt, sondern von dem alles Seiende abhängt: ut mens nostra omnino referat naturae exemplar, debeat omnes suas ideas producere ab ea, quae refert originem et fontem totius naturae, ut ipsa etiam sit fons ceterarum idearum[100]).

III. Der Erkenntnissgang soll dem Entwickelungsgang der Natur parallel gehen; der letztere erfolgt nach dem Gesetze der Causalität. In einem causalen Verhältnisse stehen aber, lehrt Spinoza im Anschlusse an die ältere Metaphysik, nur solche Dinge, die etwas Gemeinsames haben — was nichts gemeinsam hat, kann nicht Ursache von einander sein (Suppl. App., Ax. 5; Ep. III, 5. IV, 6).

IV. Um zu einem gegebenen Dinge überall die Ursache finden zu können, ist es nöthig, an die dem Zeitalter eigene und von Spinoza getheilte Lehre zu erinnern, dass die Essenzen der Dinge von ewig her sind[101]) und zu den Essenzen die Existenz als eine besondere Eigenschaft hinzutritt.

V. Daher schliesst Spinoza weiter: Bei Allem, was existirt, lässt sich nach der Ursache fragen, durch die es existirt; diese Ursache muss entweder in dem Wesen der existirenden Sache enthalten oder ausserhalb derselben gegeben sein[102]); im ersteren Falle folgt die Existenz aus dem Wesen der Sache, d. h. ihr Wesen involvirt die Existenz und sie

[100]) Tr. de int. em. VII, 42; vide VII, 49 und XIV, 99. Cf. Tractatus de Deo et homine, pag. 122: Intellectu nostro in rebus cognoscendis recte usi, in causis earum eas cognoscere debemus; at quia Deus rerum omnium prima causa est, Dei cognitio, secundum rerum naturam, omnium aliarum rerum cognitionem praecedit harumque cognitio cognitionem primae causae sequitur.

[101]) Cf. Tractatus de Deo et homine, pag. 4: Rerum essentiae sunt ab omni aeternitate et manebunt immutabiles in aeternum.

[102]) Cf. Descartes, Anhang zu den Objectiones secundae, Ax. 1, 3 u. 5; und Spinoza, Tractatus de Deo et homine, pag. 66; Tractatus de intellectus emendatione XII, 92; Epistola XXXIX, 3 und 4; Ethik I, 8, Schol. 2, Edit. Bruder pag. 192.

ist somit Ursache ihrer selbst, causa sui[103]); im andern Falle liegt die Ursache der Existenz im Wesen eines Andern, d. h. ihr eignes Wesen involvirt nicht die Existenz.

VI. Behalten wir nun nicht allein diesen für Spinoza so vielbedeutenden Gedankengang im Auge, sondern auch den Umstand, dass Spinoza, seinem eignen Geständnisse nach[104]), die betreffenden Begriffe nur im Hinblick auf die ewigen Dinge, d. h. auf solche, in deren Wesen die Existenz liegt[105]), bildete, so erklärt es sich, dass Spinoza die Definition des „Wesens eines Dinges" als „das, ohne welches das Ding nicht sein und gedacht (begriffen) werden kann"[106]), und diese Definition zugleich, da sie sich allerdings sowohl auf inhärirende Eigenschaften des Dinges als auf seine causalen Bedingungen beziehen kann, in der letztern, *der causalen Bedeutung* annahm; um so mehr, da bei den ewigen, ihrem Wesen nach existirenden Dingen das Sein zugleich als inhärirende Eigenschaft aufgefasst werden kann[107]). Der Erfolg ist, dass, weil das Wesen der Dinge ihre Ursache entweder enthält oder nicht enthält, sich die Dinge somit hinsichtlich ihres Verursachtseins dem Wesen nach unterscheiden und somit zum Wesen

---

103) Ich kann daher der Bemerkung Ueberweg's (Grundriss der Geschichte der Philosophie, 1866, Bd. III, pag. 63) nicht beistimmen, wenn er sagt: „der Ausdruck (scil. causa sui) ist nur eine ungenaue Bezeichnung für das Ursachlose, wobei der hier allein adäquate negative Ausdruck in einen inadäquaten positiven Ausdruck umgesetzt wird". Spinoza geht in der dritten Phase von der Voraussetzung aus, dass jedes Existirende eine Ursache habe und diese entweder in dem Wesen des Dinges oder ausserhalb desselben liege. — Cf. die in der vorhergehenden Note angegebenen Stellen und Herbart, Schriften zur Metaphysik. Werke, Bd. III, pag. 182.

104) Tractatus de intellectus emendatione XIV, 100.

105) Ibidem und IX, 67.

106) Cf. Tractatus de Deo et homine, pag. 94. Andere Stellen siehe unter X dieses §.

107) Hier ist die Wurzel des Widerspruches, in dem sich Spinoza öfter befindet, wenn er die Wirkungen ewiger Dinge bald als gleichzeitig, weil ewig, bald als nachfolgend betrachtet, indem er zugleich die mathematische Folgerung mit der physischen Wirkung verwechselt.

eines Dinges die Art seines Verursachtseins, seine Ursache gehört[108]).

VII. Durch Formulirung und Anwendung der in IV—VI gegebenen Bestimmungen erhalten wir u. a. folgende Sätze:

1. Ein Ding ist entweder durch sich oder durch ein Anderes.
2. Was durch nichts Anderes ist, ist durch sich.
3. Was nicht durch sich ist, ist durch ein Anderes.

Durch reine Umkehrung und Einsetzung andrer Ausdrücke mit gleichen Werthen enthält man:

4. Was durch sich ist, dessen Wesen involvirt die Existenz.
5. Was nicht durch sich ist, dessen Wesen involvirt nicht die Existenz.

oder: 6. Was nicht durch ein Anderes ist, dessen Wesen involvirt die Existenz.

7. Was durch ein Anderes ist, dessen Wesen involvirt nicht die Existenz.

Wenn die Essenzen der Dinge ewig sind (nach IV; cf. Ethik I, Def. VIII), und wenn die Existenz eines Dinges in seiner Essenz liegt (nach VII, 4), so ist diese aus seiner Essenz resultirende Existenz nicht nur eine ewige Wahrheit (nach VI), sondern zugleich eine nothwendige Consequenz. Aus diesem nothwendigen und ewigen Causiren der Essenzen folgt auch, dass die Wirkung eine unendliche ist (Suppl. App. Ax. VI). Wir erhalten somit, indem wir für den Ausdruck „durch sich sein“ die causa sui setzen, den Satz:

8. Was durch nichts Anderes ist, ist causa sui[109]), d. h.

---

[108]) Ueberdies ist zu beachten, dass Spinoza unter Causalität mehr und mehr ein Verursachen im Sinne eines Producirens versteht und verkennt, dass jeder Causalnexus zweier Glieder, die beide zugleich activ und passiv sind, bedarf. Cf. Tract. de intell. emend. VII, 41, Anm.

[109]) Je mehr Spinoza sich also über seine Erkenntnisstheorie klar wird, je bestimmter tritt der Begriff causa sui auch unter dieser Benennung auf. In seinem Tractatus de Deo et homine hatte er die causa sui (obwohl nicht der Sache nach) verworfen; in der darauffolgenden Schrift

sein Wesen involvirt nothwendig die Existenz oder die Existenz gehört zu seinem Wesen —

und auf diesen einfachen Satz gründet sich die wichtige Propositio VII des ersten Theiles der Ethik: Ad naturam substantiae pertinet existere.

VIII. In Anbetracht ihres Verursachtseins und folglich der Grundverschiedenheit ihres Wesens zerfallen demnach die sämmtlichen Dinge in zwei Klassen: in solche, deren Wesen die Existenz nicht involvirt, und solche, deren Wesen die Existenz involvirt (welche letzteren, wie bereits bemerkt, Spinoza vorwiegend im Sinne hat); d. h. man unterscheidet solche, die eines Anderen zu ihrer Existenz bedürfen, und solche, die keines Anderen zu ihrer Existenz bedürfen: diese letzteren sind die Substanzen mit ihren inhärirenden wesensbestimmenden Attributen, jene die Modi[110]). Hierauf begründen sich folgende Sätze:

1. Es giebt ausserhalb des Verstandes nichts als Substanzen und deren Affectionen (Ep. III, 4. IV, 5. Eth. I, 6, (Coroll.[111]).

2. Die Dinge, welche verschieden sind, werden entweder realiter[112]) oder modaliter unterschieden (Suppl. App. Ax. II.).

3. Die Dinge, welche realiter unterschieden werden, haben entweder verschiedene Attribute oder werden verschiedenen Attributen zugeschrieben (Suppl. App. Ax. III; cf. Eth. I, 4).

Tractatus de intell. emend. führt er die causa sui mit einem „ut vulgo dicitur" wieder ein; in dem App. Suppl. fungirt der Begriff in Axioma VI und Propositio III; in den Briefen geht er über Oldenburg's Tadel der causa sui stillschweigend hinweg (Ep. III u. IV) und in der Ethik endlich tritt sie anerkannt auf — und ganz consequent: wenn das Wesen eines Dinges das Ding verursacht, so ist es causa sui.

110) Cf. Descartes, Princ. philos. I, 48 und 51.

111) Bei Descartes lautete der Satz (Princ. phil. I, 48): Quaecunque sub perceptionem nostram cadunt, vel tanquam res, rerumve affectiones quasdam consideramus; vel tanquam aeternas veritates, nullam existentiam extra cogitationem nostram habentes.

112) Die „reale" Unterscheidung bezieht sich auf die Substanzen. Cf. Descartes, princ. phil. I, 60; Anhang zu den Objectt. secundae Def. X.

Da ferner die Ursache früher als die Wirkung vorgestellt wird, so ergiebt sich noch der Satz:

4. Die Substanzen sind früher als ihre Modi (Suppl. App. Ax. I und VII; Epist. IV, 5; Ethik I, 1).

Wird nun aber einmal zwischen Substanzen und Affectionen unterschieden, so gehörte es von vornherein zum Begriff der Affection, dass sie an der Substanz, mithin an Etwas, was nicht sie selbst, an einem Andern war; die Substanz aber war nicht an einem Andern, mithin, im Gegensatz zum Modus, an sich. Zu dieser Vorstellung brachte nun Spinoza, der sein Denken stets auf die All-Einheit gerichtet hatte, noch die Vorstellung der Substanz als Totalrealität, so dass ihm der Modus nicht nur „an", sondern auch „in" einem Andern, und, im Gegensatz dazu, die Substanz „in sich" war. Hiernach sind die Dinge entweder in sich oder in einem Andern (Eth. I, Ax. 1); da aber diejenigen, die in sich sind (die Substanzen), zugleich durch sich sind, und die, die in einem Andern sind (die Affectionen), zugleich durch ein Anderes sind, so können diese Merkmale nach Gutdünken mit einander vertauscht werden.

IX. Nachdem wir im Vorstehenden eine Reihe objectiver Bestimmungen aus und mit Spinoza entwickelt haben, kehren wir zur Grundforderung betreffs des Verhältnisses des Erkennens zum Sein zurück.

Ihr zufolge sollte das Erkennen den Zusammenhang der Dinge der Natur referiren (cf. unter I); da nun, (nach V) Alles eine Ursache hat, so muss das Erkennen, um jener Grundforderung zu entsprechen, die Ursache seines Objects mit in sich aufnehmen; ja, da das Verursachtsein (nach VI) zum *Wesen* des Dinges gehört, so heisst „ein Object begreifen" so viel als „seine Ursache erkennen"[113]). Aus

---

113) Cf. Tract. de intell. emend. XII, 92. So wird in demselben Tractat (IV, 19) als der höchste modus percipiendi diejenige perceptio empfohlen „ubi res percipitur per solam suam essentiam vel per cognitionem suae proximae causae".

diesem Zusammenhang zwischen dem Erkennen und dem Verursachtsein, wonach das Begreifen eines Objects sich auf die Erkenntniss seines Verursachtseins bezieht, erklärt es sich, dass Spinoza, mag er es aussprechen oder nicht, unter „begreifen" immer „als existirend begreifen" versteht — gerade wie bei seiner eigenthümlichen Essenz-Lehre, wonach die Essenzen der Dinge *sind*, *ehe* die Dinge *sind*, der Ausdruck „es ist" soviel bedeutet als „es ist existirend oder seiend".

Aus dem Gesagten ergeben sich nun, in Verbindung mit VII, u. a. folgende Sätze, die sämmtlich bei Spinoza, sei es offen oder versteckt, fungiren:

1. Ein Ding wird entweder durch sich oder durch ein Anderes begriffen.
2. Was nicht durch ein Anderes begriffen werden kann, muss durch sich begriffen werden (Eth. I, Ax. II).
3. Was durch sich ist, wird durch sich begriffen.
4. Was durch sich ist, wird durch nichts Anderes begriffen.
5. Was durch ein Anderes ist, wird nicht durch sich begriffen.
6. Was nicht durch sich ist, wird nicht durch sich begriffen.
7. Was nicht durch sich ist, wird durch ein Anderes begriffen.

Setze ich im 3. Satze für das „durch-sich-sein" (nach VIII) den Ausdruck „in-sich-sein", so erhalte ich:

8. Was in sich ist, wird durch sich begriffen.

Ferner erhalten wir durch Umkehrung von 3, 6 und 7:

9. Was durch sich begriffen wird, ist durch sich.
10. Was nicht durch sich begriffen wird, ist nicht durch sich.
11. Was durch ein Anderes begriffen wird, ist nicht durch sich.

Ausserdem, da (nach III) im Causalnexus nur solche Dinge stehen, die etwas Gemeinsames haben, so werden auch nur solche Dinge durch einander begriffen werden können, die etwas Gemeinsames haben, woraus denn der Satz folgt:

12. Was nichts mit einander gemeinsam hat, kann auch nicht durch einander begriffen werden.

Aus dem Vorhergehenden geht ferner hervor, dass nur solche Dinge begriffen werden, die durch sich sind, daher denn bei Spinoza die Ausdrücke „durch sich als existirend begriffen werden" und „als durch sich existirend begriffen werden" gleichbedeutend sind, so dass der kurze Ausdruck „durch sich begriffen werden" beide Bedeutungen hat und eventuell, da sich Begreifen und Verursachtsein decken, das „durch sich sein" gleich dem „durch sich begriffen werden" gebraucht wird; ebenso umgekehrt. Zieht man noch das unter VII Gesagte in Betracht, so ergeben sich die Sätze:

13. Was als durch sich existirend begriffen werden muss, dessen Wesen involvirt die Existenz, d. h. es existirt nothwendig.
14. Was als durch ein Anderes existirend begriffen werden kann, dessen Wesen involvirt nicht die Existenz, d. h. es existirt nicht nothwendig (cf. Eth. II, Ax. I).
15. Wessen Wesen die Existenz involvirt, das kann nicht als nicht existirend begriffen werden.
16. Was als nicht existirend begriffen werden kann, dessen Wesen involvirt nicht die Existenz (Eth. I, Ax. VII, worauf sodann der Lehrsatz Eth. I, 11 fusst).

X. Ist nun durch das Begreifen eine Uebereinstimmung zwischen dem Erkennen und Geschehen im Sinne der Grundforderung hergestellt, so wird noch dieselbe Uebereinstimmung zwischen dem seienden Ding und dem erkannten herzustellen sein, denn nur so wird der Grundforderung völlig genügt sein. Es entsteht hiernach die weitere Forderung:

die wahre Vorstellung muss mit dem Vorgestellten übereinkommen (Eth. I, Ax. VI; cf. Tract. de intell. emend. VII, 41. 42)[114]). Diejenige Vorstellung nun, die ein Ding „objective" wiedergiebt, ist der Begriff oder die Definition, und da diese dasselbe enthalten sollen wie das Object, so müssen sie nothwendig das Wesen desselben enthalten (Tract. de intell. emend. XIII, 95). Nun liegt aber das Wesen des Objects in seinem Verhältniss zu seiner Ursache und enthält seine Ursache; es müssen demgemäss, im Sinne der Grundforderung, Begriff und Definition ebenfalls die Ursache mit aufnehmen (Tract. de intell. emend. XIII, 95 sqq; Tract. theol.-pol. IV, 4. Ep. XXXIX, 1, fast gleichlautend mit Eth. I, 8, Schol. 2. Ep. LXIV, 1).

Auf dem Gesagten fusst die stehende Formel der Wesensbestimmung „sine quo res nec esse nec concipi potest", und zugleich die häufige Gleichsetzung der Begriffe „Definition, Begriff, Idee, Natur, Wesen". Von den Sätzen, die sich, in Verbindung mit früheren, aus dem zuletzt Entwickelten ergeben, sind die wichtigsten:

1. Was durch sich ist, d. h. wessen Existenz aus seinem Wesen folgt, dessen Existenz folgt aus der Definition.
2. Wessen Existenz aus der Definition folgt und d. h. wessen Definition die Existenz involvirt, das existirt nothwendig —

womit wir bereits innerhalb der Sphäre des ontologischen Paralogismus angelangt sind[115]).

---

[114]) So theilt bei Spinoza auch die Idee die Vollkommenheit ihres Objects. Cf. Tractatus de intellectus emendatione XV, 108.

[115]) Aus dem Gegebenen erklärt es sich sehr einfach, warum Spinoza Essenz und Existenz der Substanz für identisch halten musste. Da die Substanz durch sich ist, musste die Existenz in ihrem Wesen liegen, sie folglich ohne Existenz nicht sein noch begriffen werden können — das aber, ohne was Etwas nicht sein noch begriffen werden kann, ist ja (nach VI) sein Wesen; in diesem Falle ist demnach Wesen und Existenz eins und dasselbe.

Aus dem obigen Satze aber, dass zum Wesen eines Dinges seine Ursache und folglich zum Begriff des Objectes der Begriff der Ursache gehört, folgt im Sinne der allgemeinen Grundforderung die specielle Forderung, dass, wie die Ursache die Wirkung, so auch der Begriff der ersteren den der letzteren enthalte, und umgekehrt: wie die Wirkung die Ursache zu ihrer Existenz braucht, so braucht dann auch der Begriff der erstern den der letztern zu seiner Bildung, so dass im rechten Erkennen das Abhängigkeitsverhältniss der Begriffe gleich dem der Objecte ist und die Begriffe sich zu einander verhalten wie ihre Objecte, und umgekehrt, sich die Objecte zu einander verhalten wie ihre Begriffe, d. h. die Begriffe sollen sich wie die Objecte involviren, und umgekehrt[116]).

Wir erhalten dann in Verbindung mit IX, 4 und 8 den Satz:

1. Was in sich ist und durch sich begriffen wird, dessen Begriff bedarf zu seiner Bildung nicht den Begriff einer andern Sache —

und das ist dann, da an der betreffenden Stelle das Durch-sich-sein der Substanz noch nicht bewiesen ist, Spinoza's Definition der Substanz (Eth. I, Def. III)[117]).

XI. Die Bedingung aber, unter der sich Objecte causiren, d. h. unter der ein Ding als Ursache ein anderes als Wirkung involviren kann, war, dass beide Dinge etwas Gemeinsames haben (nach III); erfüllen sie diese Bedingung, dann können sie durch einander begriffen werden (nach IX, 12), d. h. aber (nach X) der Begriff des einen, der Ursache, in-

---

116) Cf. Tractatus de intellectus emendatione VII, 38: quum ratio, quae est inter duas ideas, sit eadem cum ratione, quae est inter essentias formales idearum illarum . . .

117) So konnte sich das Cartesische „nulla alia re indigere ad existendum" der Substanz umgestalten, weil die Existenzursache immer in den Begriff aufgenommen werden sollte.

volvirt den des andern, des Verursachten. Um sich jedoch involviren zu können und gemäss der Grundforderung, müssen daher auch die Begriffe der Ursache und des Verursachten etwas Gemeinsames haben, so dass aus diesem Verhältniss nicht allein der Satz folgt:

1. Was nichts mit einander gemeinsam hat, kann auch nicht durch einander begriffen werden, d. h. der Begriff des Einen involvirt nicht den des Andern (Eth. I, Ax. V; cf. Tractatus de intellectus emendatione VII, 41);

sondern auch der Satz:

2. Objecte, deren Begriffe etwas mit einander gemeinsam haben, stehen in causalem Verhältniss.

Es ist öfters erwähnt worden, dass Spinoza bei Entwickelung seiner erkenntniss-theoretischen Gedanken die ewigen Dinge, d. h. solche, deren Existenz aus ihrem Wesen folgt, vor Augen hatte. Bezog er nun den zweiten Satz auf die Attribute, so musste sich ihm dieser zu bewähren und die Auffassung des ursprünglich normativen Princips als eines constitutiven zulässig scheinen — um so mehr als Spinoza wohl zwischen intelligere und imaginari, aber nicht zwischen Denken und Erkennen unterscheidet: ein Mangel, der zur Lehre von der metaphysischen Parallelität des Denkens und Seins (Eth. II, 7) das Seine beigetragen hat.

XII. Das normative Princip, welches aus der Forderung resultirt, dass sich im richtigen Denken die Begriffe eben so ordnen und verknüpfen, wie im Geschehen die Dinge, d. h. nun der Satz, dass unter den Begriffen dasselbe Abhängigkeitsverhältniss stattfindet — erhält für Spinoza noch eine weitere (allerdings ebenfalls nur scheinbare) Bestätigung als constitutives Princip dadurch, dass ich Etwas nur als Ursache erkenne, wenn ich dessen Wirkung erkenne; habe ich ein Ding als Wirkung erkannt, so erkenne ich auch die Ursache,

d. h. denn: die Erkenntniss der Wirkung hängt von der Erkenntniss der Ursache ab und involvirt sie[118]).

Es tritt also hier dasselbe Abhängigkeitsverhältniss im Geschehen und Denken für Spinoza factisch auf, welches die erkenntniss-theoretische Forderung verlangte; denn ihm gilt die Abhängigkeit der Erkenntnisse und die Abhängigkeit der Begriffe für identisch, wie ausser dem bisher Entwickelten noch die beiden gleichwerthigen Definitionen zeigen, die Spinoza im ersten Buch der Ethik als Definitio III und Propositio 8, Scholium 2 von der Substanz giebt.

XIII. Um ein anderes Moment mit demselben Erfolg zu erwähnen, muss ich hier der Untersuchung über die Aufhebung der wechselseitigen Wirksamkeit der Attribute vorgreifen und eines der Hauptmotive dieser Aufhebung heranziehen. Spinoza beschäftigte sich vorwiegend damit, das Verhältniss der Attribute zur Substanz und unter einander gedanklich zu erfassen; nun hatte er die Attribute, wie wir schon bei der Darlegung des Tractatus de Deo et homine sahen, wesensgleich mit der Substanz gesetzt und daher gelehrt, dass sie durch sich begriffen würden (siehe oben § 12. Ep. II, 3; IV, 2. 6; XXVIII, 1. Eth. I, Def. IV u. Prop. X). Allein sobald sich Spinoza über seine erkenntniss-theoretische Forderung klar wurde, musste sich ihm der Widerspruch[119]) zeigen, der unter der Voraussetzung, dass die Attribute gleichen Wesens mit der Substanz sind, aus der Lehre ihrer Wechselwirkung entstand. Denn entweder haben die Attribute „Commerz“ und mithin etwas Gemeinsames — dann müssen sie durch einander begriffen werden; oder sie haben keinen „Commerz“ und nichts Gemeinsames — dann dürfen sie nicht auf einander wirken. Nach-

---

118) Eth. I, Ax. IV. — Tractatus de intellectus emendat. XII, 92: Nam revera cognitio effectus nihil aliud est, quam perfectiorem causae cognitionem acquirere. Cf. Tract. theol.-pol. p. IV, 11.

119) Dieser Widerspruch tritt grell hervor im Tract. de int. em. VII, 41.

dem nun Spinoza, um diesen Widerspruch zu beseitigen, die Wirksamkeit der Attribute auf einander aufgehoben[120]), aber das Merkmal des per se concipi beibehalten hat, ergiebt sich der Satz: Wird jedes Attribut durch sich begriffen, so haben weder die Attribute noch ihre Modi etwas Gemeinsames. In diesem Schluss, den Spinoza durch seine erkenntniss-theoretische Forderung erlangt zu haben glaubte, zeigt sich ihm wieder sein normatives Princip identisch mit einem constitutiven Princip von gleichem Inhalt, denn die Begriffe „Denken" und „Ausdehnung" sind weder von einander abhängig, d. h. weder involviren sie sich, noch haben sie etwas Gemeinsames[121]). Jetzt kann Spinoza auch den unter XI, 2 gegebenen Satz negativ fassen, so dass wir schliesslich erhalten: *Objecte*, deren *Begriffe* nichts mit einander gemeinsam haben, d. h. sich nicht involviren, haben auch selbst nichts gemeinsam und stehen daher in keinem causalen Verhältniss.

XIV. Dieselbe Bestätigung des normativ-constitutiven Princips findet Spinoza sodann auch im Verhältniss der Attribute zu den Modis. Zerfallen alle Einzeldinge in Modificationen der Ausdehnung und des Denkens, so umfassen die Attribute ihre Modi, wie die Begriffe der Attribute die Begriffe der einzelnen Modificationen, d. h. die concreten Begriffe hängen von den abstracten ab, wie die Modi von den Attributen, und alle Modificationen haben etwas Gemeinsames mit den Attributen, wie die Begriffe der Modi etwas Gemeinsames mit den Begriffen der Attribute haben.

---

120) Die unmittelbare Folge ist der Satz, der im Suppl. App. als Ax. IV auftritt: Res quae attributa habent diversa, uti et illae quae ad diversa attributa pertinent, una alterius nihil in se habent. — Cf. Ep. III, 4. IV, 6. Eth. I, 2.

121) So wird Spinoza zu dem andern Widerspruche gedrängt, dass die Attribute nichts Gemeinsames haben sollen, während sie doch andererseits beide das Wesen der Substanz, nämlich die Existenz gemeinsam haben.

XV. Endlich bewährt sich für Spinoza das normative Princip in der für ihn höchst wichtigen Cardinalfrage nach der Substanz als constitutiv. Nach II muss mit dem ursprünglich Seienden angefangen werden. Mag dieses nun Natur, Gott oder Substanz heissen — es ist dasjenige, was Alles umfasst und was von nichts Anderem abhängt, von dem aber Alles hergeleitet werden muss. Dieselben Kennzeichen findet Spinoza nun auch im Begriff des Seins vor: er ist, als der abstracteste, vom weitesten Umfang, d. h. er hat keinen Begriff mehr über sich, von dem er abhängt, er umfasst alle andern Begriffe, d. h. in Spinoza's Sprache, kein Begriff involvirt ihn, er involvirt alle Begriffe. In diesem Sinne verhalten sich denn alle Begriffe zum Begriff des Seins, wie alles Seiende zur Totalrealität.

---

§ 19.

Motive für die Voranstellung des Substanzbegriffs.

Hatte die im vorhergehenden § gegebene Untersuchung zunächst nur den Zweck, uns die in der Ethik enthaltene Gleichsetzung der logischen Abhängigkeit und realen Causalität zu erklären, so hoffe ich doch, dass sie noch einen umfassenderen Erfolg gehabt hat. Wir sahen nämlich, dass sich aus dem dort entwickelten Gedankengang — also aus der Consequenz der Grundforderung und einiger der Spinozischen Zeit angehörigen Grundanschauungen — fast sämmtliche Bestimmungen ergaben, auf denen die Gestaltung des Spinozischen Pantheismus in der Ethik beruht. Auch erklärte sich bereits die Betonung der causa sui und wir fanden ausserdem schon einen wichtigen Grund für die Aufhebung der Wirksamkeit der Attribute auf einander.[122]) Von den fünf die dritte von der zweiten Phase unterscheiden-

---

[122]) Ein weiteres Motiv siehe § 20.

den Punkten bleibt somit nur der erste, freilich der wichtigste, noch zu erklären übrig — allein auch dessen Erklärung liegt der Hauptsache nach in der gegebenen Entwickelung involvirt.

Zunächst ist indess als ein andrer beachtenswerther Grund anzuführen, dass der Standpunkt des Tractatus de Deo et homine, der den Begriff Gottes an die Spitze gestellt hatte, selbst unhaltbar war.

Wiederholen wir uns ferner zwei Thatsachen, die bei Beurtheilung und Erklärung Spinoza's nicht unberücksichtigt bleiben dürfen: 1) Spinoza's Zeit ist realistisch, wenigstens glaubt sie es noch zu sein; ihr ist die Welt, die Natur gegeben. Ist dieser Zeit aber die Natur gegeben, so ist für das philosophische Denken auch die Substanz ein Gegebenes, denn alle Dinge der Natur zerfallen dem wissenschaftlichen Denken in Substanzen und Affectionen.

2) Spinoza's Zeit ist theistisch; Gottes Existenz gilt von vornherein als Wahrheit, doch ist diese Wahrheit nicht unmittelbar gewiss, vielmehr sucht sie das wissenschaftliche Denken zu erschliessen und zu beweisen.

Spinoza's Aufgabe war nun, die Begriffe Gottes und der Welt oder Natur zu verbinden; für die Ausdrücke „Welt" und „Natur" tritt sodann bei Spinoza, je geläufiger und sicherer ihm die Unterscheidung aller Dinge der Natur in Substanzen und Affectionen geworden und je concentrirter sich sein Denken, dieser Unterscheidung gemäss, auf die Substanz gerichtet hat, der Ausdruck „Substanz" in Kraft und Geltung — in der zweiten Phase noch mit Schwanken, in der dritten fast ausnahmslos. Eine Folge dieser gesteigerten Vertrautheit mit dem Ausdrucke „Substanz", ferner ein Resultat des mit dem Beginn der dritten Phase zusammenfallenden, erneuten Studiums Descartes' und endlich ein Product der Nothwendigkeit, in die Definition Gottes den Inhalt des Begriffs der Natur eingehen zu lassen — ist die endliche Aufnahme des Ausdruckes „Substanz" in die Defi-

nition Gottes, vor welcher Aufnahme Spinoza in der zweiten Phase eine entschiedene Abneigung gehabt zu haben scheint.[123])

War aber, durch die erwähnte Unterscheidung der Dinge der Natur in Substanzen und Affectionen, Spinoza's Aufgabe auf die Verbindung der Begriffe „Gott" und „Substanz" gerichtet, so konnte Spinoza zu diesem Zwecke sowohl von dem Begriffe Gottes ausgehen, um von ihm aus den des Gegebenen, die Substanz, zu erreichen, als umgekehrt mit dem Gegebenen, der Substanz beginnen, um mit dieser den Begriff Gottes zu verbinden. Im Tractatus de Deo et homine hatte Spinoza den ersten Weg betreten, und aus dem Begriffe Gottes oder der Idee der Vollkommenheit zwar nicht auf die Existenz, wohl aber auf die Unendlichkeit der Substanz geschlossen, um auf diese so erschlossene Unendlichkeit seine wichtigsten Sätze zu gründen und dann die beiden Begriffe Gott und Natur (Substanz) durch den Begriff der allumfassenden Unendlichkeit zu verbinden. Der Schluss von Gott auf die unendliche Substanz war ihm indess durchaus missglückt, denn er bewegte sich ganz in demjenigen monotheistisch-dualistischen Vorstellungskreis, den zu überwinden er bemüht war: Gott erschien als der gütige, willensbegabte Schöpfer der Substanz.

Jetzt eröffnete sich ihm der zweite Weg: der Substanzbegriff trat an die Spitze und mit ihm ward der Begriff Gottes verbunden; nicht mehr auf die Existenz Gottes ward die Unendlichkeit der Substanz, sondern auf die Existenz der Substanz ward die Existenz des unendlich vollkommenen Gottes gegründet; nicht mehr ward von der Essenz auf die Existenz, sondern von der Existenz auf die Essenz geschlossen.

War Spinoza schon durch den Misserfolg, den ihm der erste Weg gebracht hatte, dazu gedrängt, den zweiten ein-

---

[123]) Cf. oben pag. 58.

zuschlagen und den Substanzbegriff voranzustellen, so führte ihn nun noch die Consequenz aus seiner erkenntniss-theoretischen Forderung zu demselben Resultat. Das Erkennen sollte die Ordnung und den Zusammenhang der Natur referirien, daher mit keiner Abstraction,[124]) sondern sowohl mit einem real Gegebenen als mit einem von keinem Andern abhängigen, ewig, durch sich Seienden anfangen.[125]) Nun zerfällt das Gegebene, die Natur, in Substanzen und Affectionen; die Substanz ist aber früher als ihre Affectionen[126]) — mit der Substanz ist demnach anzufangen und sie zunächst, um ganz der erkenntniss-theoretischen Forderung zu genügen, als das von keinem Andern abhängige Seiende nachzuweisen[127]). — Man sieht, in diesem einfachen, sich ihm aus seiner Grundforderung von selbst ergebenden Gedankengang kommt Spinoza gar nicht auf *Gott*, der ja kein *Gegebenes* ist, sondern erst erschlossen werden muss.

Von diesem so gewonnenen Ausgangspunkte aus entfaltet sich die weitere Grundlegung des Spinozischen Pantheismus, wie er in der Ethik erscheint, ziemlich einfach; die Darstellung freilich wird den umgekehrten Weg zu nehmen haben und hat ihn genommen.

Wie kann, fragt es sich nun, Spinoza den Nachweis

---

124) Tractatus de intellectus emendatione IX, 75, 76; XIV, 99.

125) Vergl. oben § 18, II.

126) Vergl. oben § 18, VIII.

127) Die vielfach angenommene Meinung, Spinoza habe (Eth. I, 7) der Substanz durch den ontologischen Paralogismus die *Existenz* sichern wollen, ist daher irrig. Für Spinoza ist sowohl in der Ethik, wie früher im Tract. de Deo et homine die Substanz etwas *Gegebenes*, Existirendes: nachzuweisen galt es nur, dass die Existenz zum Wesen, zur *Natur* der Substanz gehöre und nicht blos von aussen oder von einem andern ihr zugebracht worden sei; dass die Substanz ein existens sei, ward nicht bezweifelt; zu beweisen war, dass sie ein *per se* und nicht ein per aliud existens sei. — Der ontologische Paralogismus schliesst vom Wesen auf das Sein, Spinoza aber vom Sein auf das Wesen. Diese Umkehrung des Schlusses hängt mit der Umkehrung eng zusammen, die das ganze Verfahren in der Ethik erlitten hat.

führen, dass die Substanz der angegebenen zweiten Bedingung entspricht, nämlich ein von keinem Andern abhängiges, ewig, durch sich Seiendes ist? Die auf dem Unendlichkeitsbeweise beruhenden Beweise des Tractatus de Deo et homine waren ja mit dem ersteren ungültig geworden. Hier kommen nun Spinoza die früher (§ 18, III sqq.) entwickelten Anschauungen zu Hülfe — er muss seine Zuflucht zur Essenzlehre und causa sui nehmen. Und wie geschieht das? Die Substanz ist entweder durch ein Anderes oder durch sich, und da sie das Erstere nicht ist, ist sie das Letztere, d. h. die Substanz ist durch sich, existirt aus ihrem Wesen, ist causa sui. Das Erstere aber ist sie nicht, weil die Substanz nur von einer andern Substanz hervorgebracht sein könnte, eine Substanz aber die andere unmöglich hervorbringen kann. Um nun aber diesen Satz zu beweisen, bedarf es zweierlei: einerseits darf eine Substanz nur mit gleichen Substanzen in Causalität stehen, andererseits darf es nicht zwei gleiche Substanzen geben. Und hiermit ist denn, der Hauptsache nach, wenn auch in umgekehrter Ordnung, der Beweisgang angegeben, welchen Spinoza sowohl in den Fragmenten der dritten Phase[128]) als in der Ethik einhält.

---

[128]) Hierher gehören Suppl. App. und die Briefe an Oldenburg, nicht aber Epist. 29 und 39—41. In den letzteren Briefen wird allerdings der Satz: „Das Wesen der Substanz oder Gottes involvirt die Existenz" vorangestellt, in Ep. 29 aber mit der ausdrücklichen Bemerkung, dass Spinoza diesen Satz dem Adressaten schon früher viva voce bewiesen habe; Ep. 39—41 enthalten den Versuch, Gottes Einheit allein aus dem Satz: „Gottes Natur involvirt die Existenz" zu beweisen. Dieser Satz ist es ja, der, zumal wenn er von der Substanz ausgesagt wird, wie es in der Ethik (I, 8, schol. 2) geschieht, erst bewiesen werden muss. Die Fragmente der Ep. 29 und 39—41 enthalten daher nicht selbständige Anfänge einer Darlegung des metaphysischen Lehrgebäudes, wie es Sigwart, a. a. O. pag. 149, anzunehmen scheint.

§ 20.

Motive für die Annahme des Satzes „Die Attribute wirken nicht aufeinander."

Den am Schluss des vorigen § gegebenen Satz, dass nur zwei gleiche Substanzen in Causalität stehen können, braucht nun Spinoza auch, nachdem der Beweis des Tractatus de Deo et homine unhaltbar geworden ist, um die Unendlichkeit der Substanz zu beweisen. Der Gedankengang ist: wären zwei Substanzen gleich, so ständen sie in einem causalen Verhältniss; stehen zwei Substanzen in einem causalen Verhältniss, so können sie sich gegenseitig beschränken. Sonach hat die Unendlichkeit der Substanz zur Bedingung, dass sie nicht mit andern Substanzen in einem causalen Verhältniss steht. Dies führt uns nun unmittelbar zu der Frage nach den Ursachen zurück, aus denen Spinoza die Wechselwirksamkeit der Attribute aufhob, und giebt zugleich uns das zweite Hauptmotiv an die Hand: denn dasselbe, was von der Substanz galt, musste ebenso von den Attributen gelten: standen die Attribute in einem wechselseitigen causalen Verhältniss, so konnten sie sich beschränken, waren mithin nicht nothwendig unendlich. Um die Unendlichkeit der Attribute zu bewahren, musste ihre Wechselwirksamkeit aufgehoben werden.

Dieser und der § 18, XIII angegebene Grund reichen aus, sich die erwähnte auffällige Erscheinung zu erklären, um so mehr, wenn man einerseits erwägt, dass die Widersprüche, in die sich Spinoza im Tractatus de Deo et homine mit seiner dortigen Ansicht verwickelte, ihn eben dieser Ansicht entfremden mussten, andererseits nicht ausser Acht lässt, dass Spinoza überhaupt weder in der zweiten Phase seinen damaligen Standpunkt, noch seinen jetzigen in der dritten Phase consequent festgehalten hat.

Durch diesen Satz aber, dass die Attribute nicht auf

einander wirken, ist für Spinoza sowohl alle Empirie, als auch der Unterschied zwischen Denken und Erkennen, den er überhaupt nicht festhielt, definitiv aufgehoben; und wie dieser Satz seine Hauptwurzel in der Erkenntnisstheorie Spinoza's hat, so ist er doch bei der Fixirung der erkenntniss-theoretischen Begriffe und Grundsätze gewiss nicht ohne Rückwirkung gewesen. Seine nothwendige Folge aber ist der Satz (Eth. II, 7): Ordo et connexio idearum idem est, ac ordo et connexio rerum — und nur durch die historische Betrachtung bleibt es uns möglich, Spinoza's Lehre einer objectiven Welt und der Harmonie ihrer Entwickelung mit den Ideen im „Denken" zu begreifen, obgleich Spinoza's Betrachtung, im vollen Gegensatz zum Resultat, von der objectiven Welt, der Natur ausging.

---

§ 21.

Ueber die Bezeichnung des Spinozismus als „Pantheismus."

Indem ich in den vorhergehenden §§ die Entwickelung der differirenden Hauptpunkte der dritten Phase des Spinozischen Pantheismus aus der zweiten Phase und somit die Grundlegung der Ethik gezeigt und demnach meine Aufgabe beendet zu haben hoffe, möchte ich mir schliesslich noch ein kurzes Wort erlauben über die dem Spinozismus zukommende Bezeichnung.

Kein System ist mit so widersprechenden Namen benannt worden, als der Spinozismus; während es sich selbst als Pantheismus giebt, haben es Andere für Atheismus erklärt, Andere nannten es Pankosmismus, Andere dagegen Akosmismus, noch Andere Naturalismus und jüngst ist wieder die Bezeichnung „Pansubstantialismus" aufgetreten,[129]) welche

---

[129]) J. B. Lehmans: Spinoza, sein Lebensbild und seine Philosophie. Würzburg 1864. pag. 96.

letztere Benennung, wenn man die des Pantheismus durchaus nicht gelten lassen will, noch das Meiste für sich hat. Allein wir haben im Laufe der vorliegenden Darlegung, resp. Untersuchung, mehrmals Gelegenheit gehabt,[130]) darauf hinzuweisen, dass sich Spinoza's Aufgabe darauf richtete, die gegebenen Begriffe Gottes und der Welt (Natur, Substanz) zu verbinden. Für Spinoza handelt es sich weder darum, einseitig bei dem Begriffe Gottes stehen zu bleiben und den Begriff der Welt überhaupt aufzuheben, also Akosmist zu sein, noch auch einseitig den Begriff der Welt, Natur oder Substanz ins Unendliche zu dehnen, mithin Pankosmist, Naturalist, Pansubstantialist und daher Atheist zu werden. Eine Neigung hierzu kann man eventuell in den beiden ersten Phasen seiner philosophischen Entwickelung finden — in der Ethik, nach der man sich doch jene Benennungen gebildet hat, ist dies nicht der Fall. Hier ist Spinoza *Pantheist* in dem Sinne, dass er von der gegebenen Natur, die ja aus Substanzen und Affectionen bestehen sollte, also von der Substanz mit ihren beiden Attributen ausgeht, und zu diesem Begriff den selbständig gebildeten, ihm schon aus der zweiten Phase geläufigen Begriff des ens summe perfectum oder Gottes bringt, den er aber jetzt mit Descartes als Substanz definirt.[131]) Die Natur, die Welt ist die Substanz mit zwei Attributen, Gott ist die Substanz mit allen, d. h. unendlichen Attributen — und *weil Gott alle Attribute hat* und ein Attribut nicht zwei Substanzen angehören kann, so ge-

---

130) Vergl. z. B. §§ 1, 3 und 19.

131) Es ist daher nicht richtig, wenn Thilo (Zeitschrift für ex. Phil. Bd. VI, pag. 123) sagt, Spinoza construire sich nun „ganz willkürlich den Gedanken der absolut unendlichen Substanz, als einer solchen, welche aus unendlich vielen Attributen besteht, deren jedes eine ewige und unendliche Essenz ausdrückt." Spinoza hat sich diesen Gedanken bereits in der zweiten Phase und auch da nicht willkürlich gebildet (cf. oben § 8 und folg.); so nennt Spinoza diese Substanz auch nicht „ebenso willkürlich sofort Gott", sondern er nennt umgekehrt Gott mit Descartes „Substanz."

hören die beiden uns bekannten Attribute zu der Substanz, die die unendlichen Attribute hat und welche existirt, eben weil sie Substanz ist. Es ist Spinoza somit mit der Existenz eines ens summe perfectum, d. h. eines Wesens von unendlichen Attributen, völlig Ernst — und dieses Wesen nennt er mit demselben Namen, den Alle dem unendlichen und höchst vollkommnen Wesen gaben: *Gott.*

Anhang.

Ueber Reihenfolge und Abfassungszeit der älteren Schriften Spinoza's.

Die folgende Untersuchung soll nichts als eine Vermuthung enthalten, die sich mir bei Abfassung der vorhergehenden Abhandlung aufdrängte und die ich auszusprechen wage, da sie, falls sie sich durch weitere Untersuchungen bestätigen sollte, für die Schriften der beiden ersten Phasen annähernde Daten liefern und somit die Richtigkeit der vorgelegten Phaseneintheilung auch chronologisch darthun würde.

Das Hauptinteresse richtet sich hierbei natürlich auf die Abfassungszeit des Tractatus de Deo et homine, und in der That haben sich denn auch die beiden bedeutenden Forscher, die jenen Tractat behandelten, mit der Frage nach seiner Abfassungszeit mehr oder minder eingehend beschäftigt.[132]) Das Resultat, zu dem Sigwart und Trendelenburg gelangten, ist bei beiden das gleiche: der Tractatus de Deo et homine ist die früheste Schrift Spinoza's.[133]) Sigwart, auf den auch

---

[132]) Sigwart, a. a. O. pag. 135 ff.; Trendelenburg, a. a. O. pag. 354 ff.

[133]) Trendelenburg, a. a. O. pag. 360, fügt indessen hinzu: „wobei es jedoch möglich bleibt, ja vielleicht wahrscheinlich ist, dass die principia philosophiae Cartesianae, welche noch ganz in Cartesius verharren, obzwar später herausgegeben, doch noch früher verfasst und ausgearbeitet sind.“ Gegen diese Möglichkeit spricht jedoch Epist. IX.

Trendelenburg verweist, und von dessen ausgezeichneten Untersuchungen ich selbst ausgehe, sagt weiter (a. a. O. pag. 144): „Somit glauben wir mit ziemlicher Wahrscheinlichkeit annehmen zu können, dass der Anhang[134]) kurz vor dem September 1661, der Tractat aber eine unbestimmbare Zeit früher abgefasst, und Spinoza's Schülern mitgetheilt worden ist." Nehmen wir nun — wozu wir, wie ich glaube, genöthigt sind — als Abfassungszeit des Anhangs das Jahr 1661 an, so dürfen wir vielleicht hoffen, die von Sigwart als unbestimmbar bezeichnete Abfassungszeit des Tractatus de Deo et homine dadurch doch etwas näher zu bestimmen, dass wir untersuchen, ob nicht andere Schriften später als der Tractatus de Deo et homine und früher als der Anhang verfasst sind, so dass jener seiner Abfassungszeit nach um so viel zurückzuschieben ist, als wir den betreffenden Schriften Zeitbedarf zu ihrer Abfassung zuerkennen.

Ist nun der Tractatus de Deo et homine, wie Sigwart annimmt, vor den Briefen an Oldenburg[135]) verfasst, so ist er diejenige Schrift, welche eine neue Phase des Spinozischen Pantheismus inaugurirt. Wir dürfen daher schon aus dem in der vorhergehenden Abhandlung dargelegten Entwickelungsgang schliessen, dass diejenigen Schriften, welche den früheren Phasen angehören, auch vor der Abfassungs-

---

134) Sigwart meint den dem Tract. de Deo et homine beigegebnen Anhang, Suppl. p. 234 sqq.

135) Cf. Trendelenburg, a. a. O. pag. 300 u. 301; Sigwart, a. a. O. pag. 143. — Das Argument für die Priorität des *Anhangs:* dass in demselben die Definitionen fehlen, die sich in den Briefen finden, scheint mir allein zum Beweis hinreichend. Ausserdem sprechen noch zwei Momente für die Priorität des Anhangs: 1) das Corollarium zur vierten Proposition des Anhangs fusst noch auf dem frühern Gedankengang Spinoza's, in dem der Begriff der unendlichen Natur die Vermittelung zwischen den Begriffen Gottes und der Substanz ausführte (cf. Tract. de Deo et homine, pag. 22 und früher); 2) im Anhang *folgt* der Satz: „Jede Substanz existirt aus ihrem Wesen" dem Satze: „Jede Substanz ist unendlich", während es sich sowohl in den Briefen, als in der Ethik umgekehrt verhält.

zeit des Anhangs verfasst seien — es sind dies aber, ausser dem Tractatus de Deo et homine mit den Dialogen, der Tractatus de intellectus emendatione und der Tractatus theologico-politicus. Dieselben Gründe, die uns die letzteren beiden Tractate der zweiten Phase einreihen liessen,[136]) drängen daher auch zu der Annahme, dass dieselben vor der zweiten Hälfte des Jahres 1661 entstanden sind.

Diese Annahme dürfte sich indess noch vor einer anderen Seite her bestätigen.

Ich glaube nämlich, dass sich Oldenburg's bekannte briefliche Ermahnungen, die er an Spinoza wegen Herausgabe einiger philosophischen Schriften richtet, nicht nur, wie man gewöhnlich anzunehmen scheint, auf den Tractatus de intellectus emendatione, sondern auch auf den Tractatus theologico-politicus beziehen. Allerdings nennt Oldenburg nur den Titel des ersteren (Ep. VIII, 14), allein er hat von beiden Kenntniss, verwechselt sie aber beide oder unterscheidet sie wenigstens nicht; denn was er von dem Tractatus de intellectus emendatione sagt, kann sich nur auf Aussagen oder Andeutungen Spinoza's beziehen, welche den Tractatus theologico-politicus betrafen — und in der That antwortet Spinoza auf seine Ermahnungen so, als ob sie sich auf den Tractatus theol.-polit. bezögen.

Passen schon die Worte Oldenburg's (Ep. VII, 4): „omnino consulerem tibi, ut, quae pro ingenii tui sagacitate docte, *tum in philosophicis, tum theologicis* concinnasti, doctis non invideas“ nicht auf den Tract. de intell. emend. allein, so weist der Schluss des Satzes: „sed in publicum prodire sinas, quicquid *theologastri oggannire* poterint“ offenbar auf die dem Tract. theolog.-polit. theologischerseits bevorstehende Aufnahme hin. Mag nun Spinoza den Titel seiner Schrift Oldenburg aus irgend einem zufälligen Grunde nicht genannt,

---

[136]) Cf. § 13 und 14.

oder mag er ihn noch gar nicht gefasst haben[137]); oder mag derselbe von Oldenburg überhört oder vergessen sein, jedenfalls muss Spinoza sich ziemlich lebhaft mit Oldenburg über die polemische antitheologische Tendenz des Tractatus theol.-polit. unterhalten haben, denn dieser spricht mit denselben scharfen Ausdrücken, deren sich Spinoza in jenem Tractat bedient hat und im lebhaften Gespräch bedient haben wird. Wie käme sonst Oldenburg darauf, von „theologastri“ und „oggannire“ und gleich darauf von den „homunciones“ und von der „ignorantia“ und den „nugae“, denen lange genug „geopfert“ sei, zu sprechen? — fast alles Ausdrücke, die uns aus dem Tract. theol.-polit. nur zu wohl bekannt sind. Ebenso macht im Geschmack des Tract. theol.-polit. der nächste Brief (Ep. VIII, 14) eine bittere Unterscheidung zwischen den „viri revera docti et sagaces“ und den „theologi nostri saeculi et moris“ und beschuldigt die Letzteren, dass sie „non tam veritatem, quam commoditates spectant.“ Woher Oldenburg's Bitterkeit gegen die Theologen von vornherein, wenn er über die zu veröffentlichende Schrift Spinoza's spricht? Gewiss nicht aus Spinoza's Andeutungen über den milden friedlichen Tractatus de intell. emend., sondern aus Spinoza's ebenso bittern Bemerkungen über dasjenige Werk, welches gegen „Aberglauben“, „Possen“, „Erdichtungen“, „Rasereien“ etc. der Theologen gerichtet war. Spinoza war, als er mit Oldenburg verkehrte, noch zu voll von seinem Tract. theol.-polit., als dass er in objectiver Ruhe über dessen Tendenz und Zweck hätten sprechen können.

Ebenso wie sich die auf die Theologen bezüglichen Aeusserungen Oldenburg's nur durch die Annahme erklären, dass er von Existenz und Tendenz des Tract. theol.-polit. wusste, lassen sich nur durch dieselbe Annahme die Aeusserungen Oldenburg's erklären, die er betreffs der etwaigen

---

137) So nennt Oldenburg noch Ep. XIV, 2 (Octob. 1665) den Tractatus theologico-politicus den „Tractatus de Scriptura.“

Gefahren, die die Veröffentlichung des Tractates nach sich ziehen könnte, an Spinoza richtet. Oldenburg sucht Spinoza zur Herausgabe zu ermuthigen, er verweist ihn auf die Freiheit des Staates, in dem er lebe und räth ihm, das Buch anonym erscheinen zu lassen; allein Spinoza's Besorgniss ist grösser: er will warten, ob ihm seine Bearbeitung der Cartesischen Philosophie einflussreiche Gönner erwirbt. Aus alledem geht zunächst hervor, dass Oldenburg wusste, wie aggressiv die betreffende Schrift Spinoza's sei und dass dieser nicht ohne ernstliche Besorgniss für die Folgen der Veröffentlichung war. Beziehen wir nun aber diese auffällige Besorgniss und die Mühe, die sich Oldenburg giebt, sie zu beschwichtigen, auf den vergleichsweise harmlosen Tract. de intell. emend. — so begreifen wir sie kaum. Der Tract. de intell. emend. hat keine polemische Tendenz, er ist weder gegen die Staatsreligion, noch gegen die Theologen gerichtet; ja, er sollte seiner ausdrücklichen Bestimmung zufolge nicht einmal Spinoza's philosophische Ansichten enthalten, sondern nur eine theoretische Anleitung zum richtigen Erkennen. Was war des Tract. de intell. emend. willen viel zu fürchten? Dagegen vergleiche man den Tractatus theolog.-polit.! Nun, der Erfolg hat bewiesen, welche Aufregung und welche Beschuldigungen er hervorrief.

Spinoza selbst endlich scheint Oldenburg's Ermahnungen nur auf den Tractatus theologico-politicus bezogen oder wenigstens nur diese Beziehung ins Auge gefasst zu haben. Nachdem ihn Oldenburg zweimal darum gebeten hat (Ep. VII u. VIII), verspricht denn auch Spinoza unter gewissen Voraussetzungen die Veröffentlichung — die Schrift, die er aber endlich wirklich herausgiebt, ist der Tractatus theol.-polit. Den Tract. de intell. emend. hat er nie veröffentlicht, nicht, weil er für die Folgen fürchtete, sondern weil seine innere Entwickelung den Standpunkt dieses Tractates überschritten hatte — und zwar schon damals, als der Londoner Freund von ihm die Veröffentlichung der betref-

fenden Schriften verlangte (1662). Als Oldenburg nicht mit Bitten nachlässt, Näheres aus diesen Schriften zu erfahren, erfüllt Spinoza nach Jahren seine Bitte und schreibt ihm in einem verloren gegangenen Briefe Eingehenderes — über den Tractatus theolog.-polit.[138]). Den Tract. de intell. emend. finden wir dagegen nirgend von Spinoza Oldenburg gegenüber erwähnt. Auch in seinem nächsten, gleichfalls verloren gegangenen Briefe schreibt Spinoza nur über den Tract. theolog.-polit. und theilt die Gründe mit, die ihn zur Abfassung bewogen haben — d. h. also den Hauptinhalt der Vorrede[139]). Und Oldenburg's Antwort bezieht sich wieder allein auf den Tract. theol.-polit., der jetzt unter dem Namen „Tractatus de Scriptura" auftritt.

Im Vorhergehenden habe ich stillschweigend angenommen, dass Oldenburg durch Spinoza's mündliche Mittheilung von der Existenz des Tract. de intell. emend. und des Tract. theol.-polit. wusste; diese Annahme glaube ich ausserdem durch folgende Erwägung rechtfertigen zu können. Oldenburg mahnt Spinoza zuerst im siebenten Brief der Sammlung an die Herausgabe seiner sowohl philosophischen als theologischen Schriften; gleich darauf im nächsten Briefe, dem achten, zeigt sich auch, dass ihm der Name der einen bekannt ist; die Ermahnungen sind derart, dass sie Oldenburg's Bekanntschaft mit der scharfen Polemik dieser Schriften oder vielmehr einer derselben darthun — es fragt sich nun: woher weiss Oldenburg alles dies? Die negative Antwort ist: nicht aus dem Briefwechsel. Die Briefe sind bekannt, und es fehlt in der Reihe bis zum dreizehnten Brief

---

138) Cf. Suppl. pag. 301, wo Oldenburg in einem hier zuerst veröffentlichten Briefe mit folgenden Worten auf Spinoza's Brief Bezug nimmt: „Video te non tam philosophari quam, si ita loqui fas est, theologizare, de angelis quippe, prophetia, miraculis cogitata tua consignas; sed forsan id agis philosophice: utut fuerit, certus sum opus esse te dignum et mihi imprimis desideratissimum."

139) Cf. Epist. XIV, 2.

incl. keiner — doch kommen hier nur die ersten sechs in Betracht, von denen drei von Spinoza herrühren. In diesen drei Briefen erwähnt Spinoza nichts von jenen Schriften, wollte man eine briefliche Erwähnung derselben annehmen, so könnte diese nur der verloren gegangene Schluss des sechsten Briefes enthalten, und in diesem Falle würde sich das Datum, vor dem die beiden Tractate verfasst sind, etwa ein halbes Jahr vorschieben, denn der betreffende Brief ist entweder Ende 1661 oder Anfang 1662 verfasst. Hiermit dürfte man sich begnügen; allein wir können doch genauer verfahren und nachweisen, dass es mindestens höchst unwahrscheinlich ist, dass der fehlende Schluss von Ep. VI die Nachrichten über die in Frage stehenden Tractate enthielt. Der Brief enthält kritische Bemerkungen über R. Boyle's „Tentamina physiologica" und ist von Spinoza geschrieben in der Voraussicht und Absicht, dass dem Verfasser diese Bemerkungen mitgetheilt werden — was denn auch wirklich geschehen ist. Es ist nun unwahrscheinlich, dass der vorsichtige und zurückhaltende Spinoza in einem Briefe, der für einen Dritten indirect mit bestimmt war und der eine Kritik des Werkes desselben enthielt, über seine Tractate und namentlich über den Tract. theol.-polit. gesprochen haben sollte, dessen Autorschaft auf alle Fälle Geheimniss bleiben sollte. Erst ein Jahr später erwähnt Spinoza allerdings in einem indirect mit an Boyle gerichteten Brief (Ep. IX) seiner Werke in Antwort auf Oldenburg's Bitten, aber in ganz unbestimmten Ausdrücken „cetera, quae scripsi, atque pro meis agnosco" und ohne alle nähere Bezeichnung und Charakterisirung. Sehr unwahrscheinlich ist es ferner, dass Spinoza in jenem ersten mit an Boyle gerichteten Briefe so offen und eingehend seinen Tractat besprochen haben sollte, dass Oldenburg so weit ihre Tendenz kannte, um jene inhaltreichen Aufforderungen (Ep. VII u. VIII) an Spinoza zu schreiben und ihnen das tiefgehende Interesse zu widmen, welches noch später seine Bitten bekunden (cf. Ep. X, 2 u.

jugendlich-ideale Gesinnung, die den ersteren Tractat wohlthuend von einem gewissen Pessimismus des Tract. theol.-polit. und den späteren Schriften unterscheidet. Beseelt von den Wirkungen des „höchsten Gutes" will Spinoza im Tract. de intell. emend. (II, 14) versuchen, dass Viele dasselbe mit ihm erreichen, ja er fasst es als zu seinem Glücke gehörig auf, dass viele Andre Gleiches mit ihm denken und wünschen, und will, damit möglichst Viele und möglichst leicht und sicher dahin kommen, wo er angelangt ist, eine Gesellschaft gründen und sodann sein Augenmerk nicht allein auf Moralphilosophie, sondern auch auf Pädagogik richten. So voll schöner Hoffnungen gilt Spinoza als erste Lebensregel: „Ad *captum vulgi* loqui, et illa omnia operari, quae nihil impedimenti adferunt, quo minus nostrum scopum attingamus. Nam non parum emolumenti ab eo possumus acquirere, modo ipsius captui, quantum fieri potest, concedamus. Adde, quod tali modo amicas praebebunt aures ad veritatem audiendam". — „Novi, quam pertinaciter ea praejudicia in mente inhaerent, quae pietatis specie amplexus est animus; novi deinde, aeque impossibile esse vulgo superstitionem adimere ac metum; novi denique constantiam vulgi contumaciam esse, nec ratione regi, sed impetu rapi ad laudandum vel vituperandum. *Vulgus* ergo et omnes, qui iisdem cum vulgo affectibus conflictantur, *ad haec legenda non invito*" ... sagt derselbe Spinoza im Tract. theol.-polit. (Praef. 33. 34). Eine herbe Wandlung ist in Spinoza vorgegangen, er hat kein Vertrauen zu den Menschen im Allgemeinen mehr; „vulgus semper aeque miserum manet" ruft er und billigt Curtius' Ausspruch: nihil efficacius multitudinem regit, quam superstitio[141]); wollte er einst selbst ad captum vulgi sprechen: jetzt findet er, dass die Wunder ad captum vulgi geschehen sind[142]), da ja das vulgus von den Principien der Natur

[141]) Tract. theol.-polit. Praef. 8.

[142]) Cf. Ep. XXI, 3: miraculis, hoc est ignorantia, quae omnis malitiae fons est, se defendunt.

durchaus nichts weiss, vielmehr „rerum causas naturales nescire cupit et ea tantum audire gestit, quae maxime ignorat, quaeque propterea maxime admiratur“[143]). Diese pessimistische Gesinnung ist aber keine vorübergehende Stimmung gewesen; sie hört zwar mehr und mehr auf, das Gemüth so tief zu beherrschen, aber sie bleibt in der Sphäre der objectiven Denkweise und noch in dem Werke, bei dessen Ausarbeitung ihn der Tod ereilte und in dem er wiederholte, was er in der Ethik versprach[144]), dass er die menschlichen Gemüthsbewegungen wie Naturereignisse betrachten wolle, sagt Spinoza (Tract. politicus I, 5): .... ita ut, qui sibi persuadent posse multitudinem vel qui publicis negotiis distrahuntur, induci, ut ex solo rationis praescripto vivant, saeculum poëtarum aureum seu fabulam somnient[145]).

Das angegebene Vergleichungsmoment führt uns auf ein verwandtes zweites, das sich noch in andrer Beziehung nützlich erweisen dürfte. Die Darstellung im Tract. de Deo et homine ist dadurch ausgezeichnet, dass sie sich von heftigen oder bittern Ausfällen fern hält; ebenso der Tract. de intell. emend., dessen Darstellung ebenfalls frei von Bitterkeit und verächtlichen Nebenbemerkungen, und dessen Sprache entgegenkommend und mild, voll bescheidener Würde und freudiger Ruhe ist. Anders verhält es sich zunächst bezüglich der Wahl der Ausdrücke im Tract. theol.-polit.; hier werden die biblischen Ansichten der Gegner als phantasmata, mentis ludibria, mera figmenta et longe infra rationem, commenta, nugae, imaginationis deliria, somnia et pueriles ineptiae und das Verfahren derselben als ein insanire und delirare bezeichnet. Diese Schärfe der Ausdrücke geht aber Hand in Hand mit der Schärfe der Beurtheilungen; ihm ist nur Aberglaube, was unter dem schönen (speciosus) Namen der Religion auftritt und er spricht daher immer

143) Tract. theol.-polit. VI, 3.

144) Tract. polit. I, 4. — Eth. III, praef.

145) Cf. ausserdem Eth. I, App.

auch nur von dem „Aberglauben“ derer, die die Bibel wörtlich interpretiren wollen und hält diesen Aberglauben für absolutistische Willkür brauchbar, aber höchst gefährlich für freie Staaten [146]). In diesem Sinne findet Spinoza (praef. 14), dass sich die Angehörigen der vier Hauptreligionen nicht unterscheiden; der Glaube ist nichts mehr als Leichtgläubigkeit und Vorurtheile, und zwar solche, sagt Spinoza (Tr. th.-pol. praef. 16), quae homines ex rationalibus brutos reddunt [147]), utpote quae omnino impediunt, quominus unusquisque libero suo judicio utatur et rerum a falso dignoscat, et quae veluti ad lumen intellectus penitus extinguendum data opera excogitata videntur. Pietas, fährt Spinoza (praef. 17) fort, proh Deus immortalis, et religio absurdis arcanis consistit, et qui rationem prorsus contemnunt et intellectum tanquam natura corruptum rejiciunt et aversantur, isti profecto, quod iniquissimum est, divinum lumen habere creduntur. Sane si vel luminis divini scintillam tantum haberent, non tam superbe insanirent etc. In ähnlich heftiger und gereizter Weise richtet sich Spinoza gegen die kirchlichen Lehrer; auf sie wendet er die Ausdrücke „garrire“ und „oggannire“ an (I, 44. II, 2); sie sind an allem Unglück Schuld. Spinoza sagt (praef. 15): Hujus igitur mali causam quaerens non dubitavi, quin inde ortum fuerit, quod ecclesiae ministeria, dignitates et ejus officia beneficia aestimare et pastores summo honore habere, vulgo religioni fuit. Simulac enim hic abusus in ecclesia incepit, statim pessimo cuique ingens libido sacra officia administrandi incessit, et amor divinae religionis propagandae in sordidam avaritiam et ambitionem, atque ita ipsum templum in theatrum degeneravit, ubi non ecclesiastici doctores, sed oratores audiebantur, quorum nemo desiderio tenebatur populum docendi, sed eundem in admirationem sui rapiendi et dissentientes publice carpendi,

---

146) Tract. theol.-pol. praef. namentlich §. 10.

147) Cf. Tract. theol.-pol. XX, 12: Non finis reipublicae est, homines ex rationalibus bestias vel automata facere.

et ea tantum docendi, quae nova ac insolita, quaeque vulgus maxime admiraretur. Unde profecto magnae contentiones, invidia et odium, quod nulla vetustate sedari potuit, oriri debuerunt; auf sie mit bezieht sich der Satz (praef. 4): Quum igitur haec ita sese habèant, tum praecipue videmus, eos omni superstitionis generi addictissimos esse, qui incerta sine modo cupiunt, omnesque tum maxime, quam scilicet in periculis versantur et sibi auxilio esse nequeunt, votis et lacrimis muliebribus divina auxilia implorare, et rationem (quia ad vana, quae cupiunt, certam viam ostendere nequit) coecam appellare, humanamque sapientiam vanam; et contra imaginationis deliria, somnia et pueriles ineptias divina responsa credere, imo Deum sapientes aversari et sua decreta non menti, sed pecudum fibris inscripsisse, vel eadem stultos, vesanos et aves divino afflatu et instinctu praedicere. Tantum timor homines insanire facit! — und solcher Sätze voller Beschuldigungen giebt es noch mehrere.

Ferner werden die kirchlichen Lehrer und orthodoxen Bibelerklärer mit dem „vulgus“ identificirt (so VII, 1 ff. IX, 1) und in diesem Sinne heisst es VI, 5: Quid sibi vulgi stultitia non arrogat, quod nec de Deo, nec de natura ullum sanum habet conceptum, quod Dei placita cum hominum placitis confundit, ex quod denique naturam ideo limitatam fingit, ut hominem ejus praecipuam partem esse credat! Für die ausserordentlich gereizte Stimmung Spinoza's gegen die orthodoxen Gelehrten zeugen noch Stellen wie: Rabbini plane delirant. Commentatores autem, quos legi, somniant, fingunt et linguam denique ipsam plane corrumpunt (IX, 28). Nec Rabbini soli, sed plurimi inter Christianos cum Rabbinis ineptiunt (XVII, 55, Anm.). Et si putant, eum blasphemum esse, qui Scripturam alicubi mendosam esse dicit, quaeso, quo nomine tum ipsos appellabo, qui Scripturis quicquid lubet affingunt? qui sacros historicos ita prostituunt, ut balbutire et omnia confundere credantur? (X, 34). Nam si inquiras, quaenam mysteria in Scriptura latere videant, nihil profecto reperies

praeter Aristotelis aut Platonis aut alterius similis commenta, quae saepe facilius possit quivis idiota somniare, quam literatissimus in Scriptura investigare (XIII, 5). Quare non mirum est, quod homines, ut Scripturam magis admirentur et venerentur, eam ita explicare studeant, ut his, rationi scilicet et naturae, quam maxime repugnare videatur, ideoque in sacris literis profundissima mysteria latere somniant, et in iis, hoc est, ita absurdis investigandis, ceteris utilibus neglectis, defatigantur, et quicquid sic delirando fingunt, id omne spiritui sancto tribuunt et summa vi atque affectuum impetu defendere conantur (VII, 5). Quod sane an ex stultitia et anili devotione, an autem ex arrogantia et malitia, ut Dei arcana soli habere crederentur, haec dixerint, nescio; hoc saltem scio, me nihil quod arcanum redoleat, sed tantum pueriles cogitationes apud istos legisse. Legi etiam et insuper novi nugatores aliquos Kabbalistas, quorum insaniam nunquam mirari satis potui (IX, 34). Aehnlich wie die Kabbalisten erleiden andere jüdische Forscher und Denker eine scharfe Kritik.

Ich habe nicht ohne Absicht eine grössere Anzahl Stellen (die sich leicht verdoppeln und verdreifachen lässt) angeführt, um eine Seite des Tract. theol.-polit. anschaulich hervorzuheben, die uns, wenn richtig erkannt, ein wichtiges Datum liefern würde. Denn wir können jetzt die alte Frage praeciser und eine neue dazu stellen. Wir können nämlich zuerst fragen: kann Spinoza nach dem Pessimismus des Tract. theol.-polit. den optimistischen Tract. de intell. emend. verfasst haben? kann er namentlich, nachdem er nachgewiesen hat, dass aus dem ad captum vulgi loqui et demonstrare der Bibel so viel Unheil durch die Priester und Erklärer angerichtet ist, nun seinerseits selbst im Tract. de intell. emend. noch ad captum vulgi sprechen wollen? So lautet jetzt unsere oben behandelte Frage und wir werden mit „Nein“ antworten müssen.

Sind wir aber zu der Annahme gedrängt, dass der Tract.

de intell. emend. vor dem Tract. theol.-polit. verfasst worden sei, so entsteht die andere Frage: welches Ereigniss fällt zwischen die Abfassungszeit des Tract. de int. emend. und des Tract. theol.-polit., das in Spinoza jene düstere Umwandlung bewirkt und jene gereizte, bittere, scharfe Polemik hervorgerufen hat? Nun wohl, der Tract. theol.-polit. enthält selbst deutliche Hinweise auf jenes Ereigniss, welches, wenn es auch nicht, wie es sollte, unsern Philosophen vernichtete, so ihn doch mit folgenschwerer Wucht traf: die Verfluchung und Verstossung aus der jüdischen Gemeinde.

Spinoza wollte im Tract. theol.-pol. anonym auftreten — und dennoch bricht der tiefe Groll, den jenes Ereigniss und die es begleitenden Verfolgungen in ihm hervorrief, an vielen Stellen unzweideutig hervor. Es sei mir erlaubt, einige dieser Stellen anzuführen, da sie zugleich noch nachträgliche Beispiele zur oben behandelten Frage über Styl und Ausdrucksweise liefern. So heisst es (praef. § 7) von den „superstitio“: Sequitur deinde eandem variam admodum et inconstantem debere esse, ut omnia mentis ludibria et furoris impetus, et denique ipsam non nisi spe, *odio*, *ira* et *dolo* defendi; nimirum, quia non ex ratione, sed ex solo affectu eoque efficacissimo oritur. Als Motiv seiner Bibelprüfung giebt Spinoza an (praef. § 20): Quum haec ergo animo perpenderem, scilicet lumen naturale non tantum contemni, sed a multis tanquam impietatis fontem damnari, humana deinde commenta pro divinis documentis haberi, credulitatem fidem aestimari, et controversias philosophorum in ecclesia et in curia summis animorum motibus agitari, atque inde saevissima odia ac dissidia, quibus homines facile in seditiones vertuntur, plurimaque alia, quae hic narrare nimis longum foret, oriri animadverterem: sedulo statui, Scripturam de novo integro et libero animo examinare, et nihil de eadem affirmare nihilque tanquam ejus doctrinam admittere, quod ab eadem clarissime non edocerer. An anderer Stelle (II, 2) versichert uns Spinoza, dass er seine Darlegung beschlossen

habe parum curans, quid superstitio ogganniat, quae nullos magis odit, quam qui veram scientiam veramque vitam colunt. Et proh dolor! res eo jam pervenit, ut, qui aperte fatentur, se Dei ideam non habere et Deum non nisi per res creatas (quarum causas ignorant) cognoscere, non erubescant philosophos atheismi accusare; er ruft (XII, 16 und 17) den Theologen zu: Desinant ergo nos impietatis accusare, qui nihil contra verbum Dei locuti sumus, nec idem contaminavimus, sed iram, si quam justam habere possint, in antiquos vertant, quorum malitia Dei arcam, templum, legem et omnia sacra profanavit et corruptioni subjecit. Deinde ei secundum illud apostoli in 2. epist. ad Cor. c. 3. v. 3. Dei epistolam in se habent non atramento, sed Dei spiritu, neque in tabulis lapideis, sed in tabulis carneis cordis scriptam, desinant literam adorare et de eadem adeo esse solliciti. — An vielen Stellen gedenkt er mit herben Ausdrücken der Verfolgung der freien Denker, die sich gerade durch Sitte und Tugend ausgezeichnet hätten (so praef. § 17; VII, 4; XIV, 4 u. 19; XVIII, 24), Verfolgungen, bei denen das Volk gegen die Verfolgten aufgehetzt werde (XVIII, 24) und die bis zu Anklage und Verrath, ja sogar zur *kirchlichen Excommunication* führten (XIX, 2).

Vergleichen wir der grössern Anschaulichkeit willen schliesslich noch die Vorreden zum Tract. de intell. emend. und zum Tract. theol.-polit. Zum Schreiben bewogen ihn dort die schwankenden Dinge des Lebens und der Wunsch, des höchsten Gutes theilhaftig zu werden und möglichst viel Andere desselben theilhaftig zu machen — hier bewegt ihn dazu der Hass seiner Feinde, der herrsch- und verfolgungssüchtigen kirchlichen Lehrer; und wie dort das höchste menschliche Gut der Zielpunkt, so ist hier das tiefste menschliche Unglück der Ausgangspunkt seiner Betrachtung; dort schildert Spinoza den innern Durchbruch des Guten, hier den äussern Sieg des Schlechten; dort will Spinoza ad captum vulgi sprechen, hier wendet er sich an den philo-

sophischen Leser und ladet das vulgus ein, seine Schrift lieber nicht zu lesen; dort glaubt Spinoza an die Menschheit, hier steht ihm das pertinax vulgus vor Augen, dem der „Aberglaube“ zu entreissen unmöglich ist; dort spricht das Vertrauen des jugendlichen und die freudige Ruhe des künftigen Weisen, hier der Zorn und langanhaltende Groll des schwerverletzten Forschers.

Diesen Groll hat Spinoza erst sehr spät ganz überwunden[148]). Er hatte an die Menschheit geglaubt; es galt ihm für ein Gebot der Moral, die Menschen des Gutes theilhaftig zu machen, das er selbst zu besitzen glaubte, doch wünschte er die Verbreitung seiner Lehre allein zu dem Zweck, das Heil seiner Nächsten zu fördern; er war sich bewusst, ohne Nebenabsicht, rein und redlich nach der Wahrheit geforscht zu haben, und sah sich dafür in einer Zeit, in der sich Völker des Dogma willen bekämpften, angefeindet, verfolgt und mit dem schwersten Fluche belegt. War es da zu verwundern, dass der ruhige Geist etwas abwich von seiner Bahn, dass durch eine so herbe Erfahrung, deren Erinnerung ihn jenes dreimalige „novi“ der Praefatio gegen das vulgus und seine Führer schleudern lässt, dem Gemüthe eine brennende Wunde geschlagen wurde, die vielleicht allmählich heilte, aber nie ganz vergessen ward?

Ich habe mich bei dieser Frage so lange aufgehalten, weil sie nicht ohne grössere Wichtigkeit ist. Bestätigt sich nämlich die Annahme, dass Spinoza's Verfluchung zwischen die Abfassungszeit des Tract. de intell. emend. und des Tract.

148) Noch in der Ethik zeigt er sich in der Schärfe der Ausdrücke (namentlich App. Part. I); bei den Briefen lässt sich dies darum schwerer nachweisen, weil Spinoza seine Concepte vor ihrer Absendung feilte. Einem solchen Concept entnimmt van Vloten (Suppl. pag. 305) folgende Stelle, die im Briefe selbst (Ep. XLIX) fehlt: „tam enim versuti quam superstitiosi ignorantes malum animum habere solent. Quidquid sit ejus me maledicta nihil movent, quia novi qua ratione istud hominum genus assuetum sit viros ingenuos tractare“. Cf. übrigens Ep. XXI, 3. XXXIV, 21. LVIII, 12. LXXIV, 4, 9, 13 und 14.

theol.-polit. fällt, so wäre hiermit ein historisches Datum gewonnen. Nach van Vloten's Veröffentlichung[149]) trägt das Document der Verfluchung nach jüdischer Zeitrechnung das Jahr 5416, was nach christlicher Zeitrechnung das Jahr 1656 ergiebt. Sonach läge der Tract. de intell. emend. vor Mitte 1656[150]) und zwischen diesem Tractat und dem theologisch-politischen läge nur die Abfassung der verlorenen Apologia, deren Ausarbeitung wir wohl im Tract. theol.-polit. zu erblicken haben.

Durch die vortrefflichen Untersuchungen Sigwart's[151]) und Trendelenburg's[152]), welcher Letztere selbständig zu denselben Resultaten gelangt ist, bin ich der eignen Beantwortung der weiteren Frage: fällt die Abfassungszeit des Tract. de Deo et homine vor die des Tract. de intell. emend.? enthoben. Die genannten beiden Forscher entscheiden sich bejahend; um keine Lücke in der Argumentirung eintreten zu lassen, führe ich Sigwart's Gründe, da ich dieselben kaum kürzer referiren könnte, nach dessen eigner Darstellung an. Sigwart sagt: „Gerade an den wichtigsten Punkten ist eine unverkennbare Differenz. Die Lehre von den vier Erkenntnissarten ist im Tract. de intell. emend. viel bestimmter und schärfer ausgeführt[153]), in abstracteren Begriffen dargestellt, in besserer Ordnung entwickelt, mit deutlicheren Beispielen erläutert. Insbesondere ist die Definition der vierten Erkenntnissart eine wesentlich andere, indem sie an die Stelle der wechselnden und unbestimmten Redensarten unserer Schrift die

149) Suppl. pag. 290.

150) Die Ausstossung geschah am 6. August; vielleicht fand Oldenburg's erwähntes Gespräch mit Spinoza über den Tract. theol.-polit. *am Jahrestage der Verfluchung* statt.

151) A. a. O. pag. 155 ff.

152) A. a. O. pag. 360 u. 361. Doch geht Trendelenburg wohl zu weit, wenn er (pag. 361) den Unterschied zwischen dem Tract. de Deo et hom. u. dem Tract. de int. emend. so gross findet, dass, nach ihm, „die Abfassung der kleinen Ethik leicht einige Jahre vor den tract. de intell. emend. fällt".

153) Trendelenburg, a. a. O. pag. 360: „Der tractatus de intell. emend. ist bündiger geschrieben und reifer."

Formel setzt: Quarta perceptio est, ubi res percipitur per solam suam essentiam, vel per cognitionem suae proximae causae. Ebenso ist der Begriff der idea vera viel schärfer entwickelt, und der im Tractat selten und nur gelegentlich vorkommende Terminus „adäquat" zu diesem Zwecke herbeigezogen .... Unser Tractat hatte sich von der Vorstellung, dass die Objecte Ursachen der Ideen seien, noch nicht befreit; der Tract. de intell. emend. sucht den inneren Unterschied der wahren und falschen Idee auf, wie sie rein aus dem Verstande unabhängig vom Object hervorgehen. Damit hängt auf's Engste zusammen, dass schon in der Methodenlehre der Satz, das Intelligere sei blosses Leiden, vollkommen aufgegeben, das Leiden auf die imaginatio beschränkt, der Verstand aber als actives Princip dargestellt ist. So tritt auch in der Methodenlehre der Satz, dass wer wisse, zugleich wisse, dass er wisse, zuerst mit vollständiger Klarheit heraus; der ganze Begriff der Methode ist auf den Begriff der reflexiven sich selbst als wahr bejahenden Erkenntniss gebaut, der im Tractat zwar in dem Satze veritas sui ipsius atque etiam falsitatis index vorausgesetzt, aber nicht mit Bewusstsein herausgestellt ist, vielmehr von der Anschauung, dass das Object sich mit überzeugender Klarheit manifestire, erstickt wird .... Im Tractat ist keine Spur davon zu entdecken, dass Spinoza Bacon's Schriften gelesen hat; in der Methodenlehre ist die Bezugnahme auf Bacon unverkennbar".

Da nun Spinoza bei seiner Verfluchung im 24. Jahre stand, so würde das Resultat unserer Untersuchung die Annahme sein, dass *Spinoza den Tract. de Deo et homine in den ersten zwanziger Jahren verfasst* habe — ein Ergebniss, welches nicht ohne historischen und biographischen Werth wäre.

Mit dieser Annahme fänden zugleich mehrere Erscheinungen ihre Erklärung, die unsere Vermuthung bestätigen. Zuerst erklärte sich dadurch, dass der Tractat vor der Ver-

fluchung abgefasst sei, Spinoza's Bedürfniss, sich noch mit den Lehren der Kirche auseinanderzusetzen — ein Bedürfniss, welches nach dem Bruch mit der Kirche und der heftigen Polemik gegen die Theologie unerklärlich wäre. Dasselbe gilt auch von Spinoza's Eingehen auf streng theologische Begriffe, wie wenn er z. B. die drei Stufen der Erkenntniss als Sünde, Gesetz und Gnade fasst, sich auf eine Widerlegung der Existenz von Teufeln einlässt und von Hölle, Sünde und Wiedergeburt in rationalistischem Sinne spricht. Ferner wäre es auffällig, dass Spinoza unmittelbar nach der Verfluchung sollte mit der Mittheilung seiner Lehre weniger vorsichtig gewesen sein, als lange Zeit nach derselben. Es ist bekannt, wie Spinoza mit der Ethik zurückhielt, und aus der Veröffentlichung des Supplementes ersehen wir, dass Spinoza nicht allein vor seinem Schüler Burgh seine Lehre geheimhielt, sondern sogar Leibnitz erst genauer geprüft wissen wollte, ehe dieser von seiner Philosophie erführe.[154]) Am Schlusse des Tract. de Deo et homine jedoch ermahnt Spinoza zwar seine Freunde zur Vorsicht, ermächtigt sie aber seine Lehre Andern nach Gutdünken mitzutheilen — im Sinne seiner Pläne im Tract. de intell. emend. Auch ist anzunehmen, dass diese Schlussermahnung an seine Freunde, in der er der „Beschaffenheit seines Jahrhunderts" gedenkt, ganz anders lauten würde, wenn er jene ihn so tief ergreifenden Erfahrungen an sich selbst damals schon gemacht hätte.

Der Tract. de Deo et homine ist endlich vielfach als Jugendarbeit bezeichnet worden; so nennt auch Sigwart (p. III) und mit Recht den Tractat „eine nach Gedanken und Darstellung unfertige Jugendarbeit." Schon dieser Umstand muss dazu nöthigen, den Tractat in die ersten zwanziger Jahre seines Verfassers zu legen, denn man pflegt „unfertige Jugendarbeiten" überhaupt nicht näher dem dreis-

---

154) Suppl. pag. 297 und 318.

sigsten als dem zwanzigsten Jahre zu setzen — um so weniger, wenn ihre Autoren bedeutende Männer waren. Auch kann ausserdem gerade bei Spinoza das jugendliche Alter kein Hinderniss für die angegebene Abfassungszeit sein, da uns von seiner Frühreife, deren Grund nicht allein in einer ausnahmsweisen schnellen geistigen Entwickelung, sondern auch in seiner jüdischen und südlichen Abkunft zu suchen ist, mehrfach berichtet wird.

Zu erwähnen bleiben schliesslich noch die beiden Dialog-Fragmente; dass sie früher sind als der Tract. de Deo et homine geht formell aus der Art ihrer Darstellung hervor, die schwerfällig und unbeholfen ist, die einzelnen Glieder unvermittelt lässt und nicht eben siegreich nach Klarheit ringt — wie es natürlich ist, wenn eine noch in der Gährung begriffene Anschauung dargestellt werden soll; materiell erhellt ihre frühere Abfassungszeit aus der Fülle Brunonischer und dem Mangel Cartesischer Anschauungen, so dass sie ihrem Inhalte nach an die Spitze des ganzen Entwickelungsganges treten. In Anbetracht der grossen Differenz in Styl und Inhalt und des Umstandes, dass zwischen die Dialoge und den Tract. de Deo et homine ein eingehendes Studium des Descartes zu legen ist, dürfen wir wohl annehmen, dass die Abfassungszeit der Dialoge mehrere Jahre vor die des Tract. de Deo et homine zu legen sei.

Sollte sich die im Vorhergehenden dargelegte Vermuthung bestätigen und ist eine allgemeine ungefähre Schätzung erlaubt, so dürften sich folgende Zahlen für die Abfassungszeiten der Schriften der ersten und zweiten Phase empfehlen:

Die Dialoge: ca. 1651 oder spätestens Anfang 1652.

Tractatus de Deo et homine: 1654 bis Anfang 1655.

Tractatus de intellectus emendatione: Ende 1655 bis Mitte 1656.

(Apologia: Ende 1656).

Tractatus theologico-politicus: 1657 bis Anfang 1661.

Buchdruckerei von Gustav Lange, Friedrichsstrasse 103.

Ueber

die beiden ersten Phasen des Spinozischen Pantheismus und das Verhältniss der zweiten zur dritten Phase.

Nebst einem Anhang:

Ueber Reihenfolge und Abfassungszeit der älteren Schriften Spinoza's.

INAUGURAL-DISSERTATION

ZUR ERLANGUNG

DER PHILOSOPHISCHEN DOCTORWÜRDE

BEI DER

PHILOSOPHISCHEN FACULTÄT

DER

UNIVERSITÄT LEIPZIG

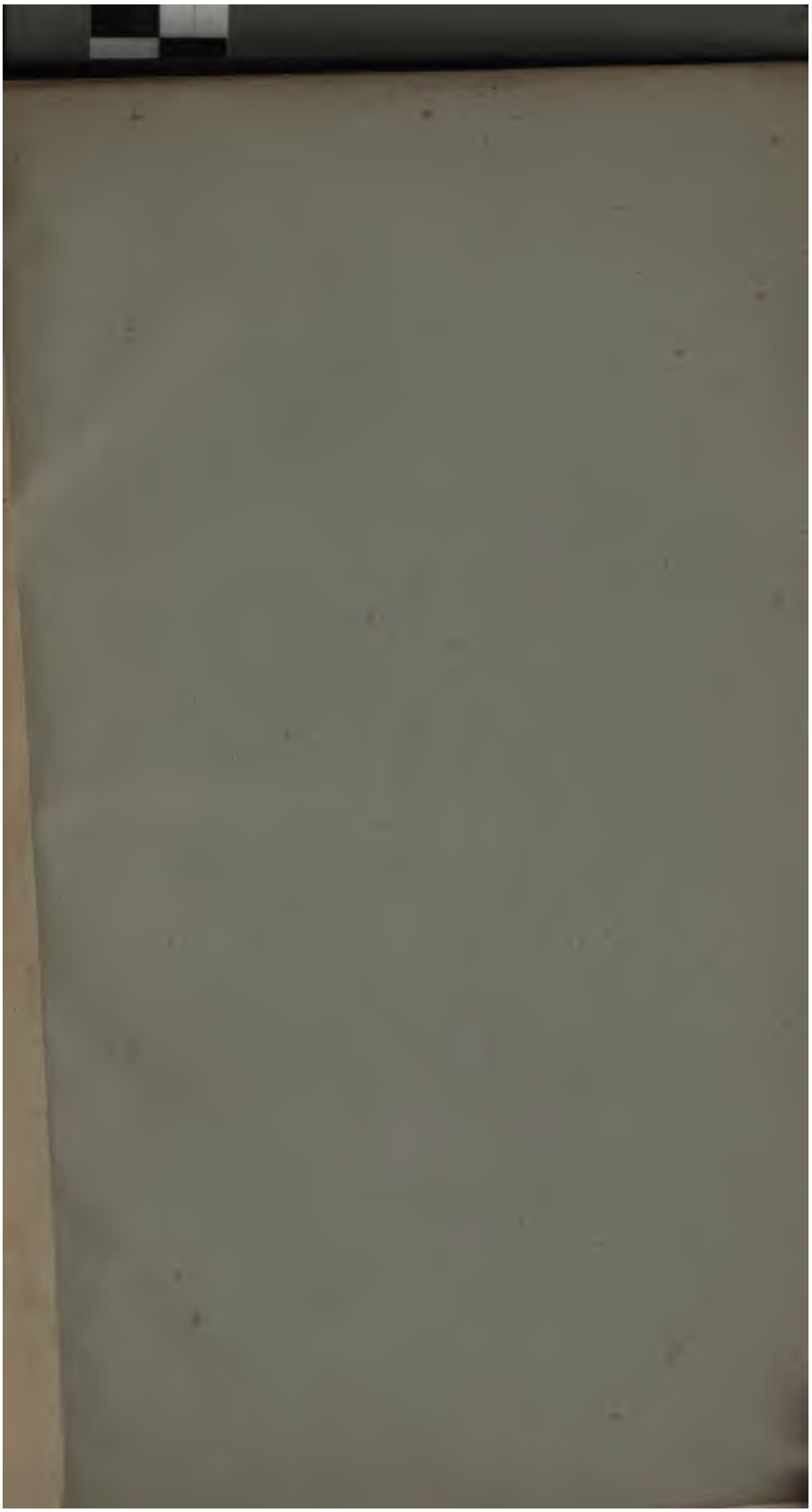
EINGEREICHT VON

RICHARD AVENARIUS.

Leipzig,

Eduard Avenarius.

1868.



Buchdruckerei von Gustav Lange in Berlin, Friedrichsstrasse 103.